

UNIVERSITÀ DI PISA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

Dottorato di ricerca in Discipline Filosofiche

**L'epigenesi trascendentale delle Idee nella
Vernunft kantiana**

Candidato:

Dott. Sesto Giuseppe Santoli

Tutor:

Chiar.mo Prof. Massimo Barale

Indice

Indice.....	2
Introduzione.....	4
Capitolo 1. Idee, Ragione e immaginazione in Kant.....	13
1.1. Le idee.	13
1.1.2. Incondizionata possibilità di senso.....	18
1.2. <i>Vernunft</i> considerata come <i>Verstand</i> : Psicologia, Cosmologia, Teologia.....	25
1.2.1. Idea costituente.....	30
1.3. Idea Estetica.....	43
Capitolo 2. Modalità e limiti di una esposizione (<i>Darstellung</i>) dei prodotti epigenetici puri della Ragione.....	61
2.1. Funzione euristica delle idee come pure forme di ragionevolezza.....	61
2.2. <i>Tipo</i>	74
2.3. Ipotiposi.....	86
Capitolo 3. Epigenesi della Ragione e Facoltà di giudizio riflettente.....	105
3.1. Due domini: fenomenico e noumenico. Un solo passaggio (<i>Ubergang</i>): la Facoltà di giudizio.....	105
3.2. La finalità della natura come sistema di leggi empiriche.....	106
3.2.1. Finalità soggettiva e natura.....	110
3.3. Sull'autonomia della Facoltà di giudizio nel suo rapporto col sistema della Ragione.....	124

3.4. Ragione e Facoltà di giudizio, facoltà speculari e simmetriche.....	127
Bibliografia.....	138

Candidato:

Dott. Sesto Giuseppe Santoli

Tutor:

Chiar.mo Prof. Massimo Barale

Introduzione

Il presente lavoro ha l'obiettivo di evidenziare il ruolo teoretico attivo, genetico/produttivo e trascendentale della *Vernunft* all'interno della filosofia kantiana. Nel percorso seguito è possibile distinguere tre momenti che, innestandosi l'uno nell'altro, corrispondono ai tre capitoli in cui la tesi risulta anche formalmente articolata: un momento iniziale, dedicato a una considerazione preliminare e sinottica di quelle sue formazioni (le idee) in cui la suprema tra le umane facoltà più direttamente si esprime e le sue caratteristiche più chiaramente si manifestano; un momento intermedio dedicato ad una analisi delle modalità trascendentali della loro esposizione (*Darstellung*); un momento conclusivo in cui le sue capacità poietiche e autopoietiche diventano il filo conduttore per ripensarne non solo il ruolo nell'economia delle umane condotte conoscitive e pratiche, ma anche la natura di organismo capace di autorigenerarsi e non di mero meccanismo soggetto all'erosione delle sue stesse leggi¹.

Nel primo paragrafo [1.1.] del primo capitolo ci siamo quindi occupati di vedere che significato Kant dà al termine idea nella *KrV*. Il filosofo tedesco, infatti, all'inizio di quella che comunemente è considerata la *pars destruens*² della metafisica tradizionale,

1 Mi permetto di rimandare su queste tematiche al prezioso lavoro di Massimo Barale, *Forme di soggettività e modelli di razionalità*, in M. Barale (a cura di), *Dimensioni della soggettività*, Pisa, Edizioni ETS, 2008, pp. 213-299.

2 Mi riferisco ovviamente alla Dialettica Trascendentale della *KrV*. Il passo in

richiama direttamente il significato che Platone dava al termine idea. Pone quindi in particolare risalto l'aspetto sovrasensibile delle idee come prodotti concettuali la cui realtà è problematico esperire in maniera sensibile e, anche nei casi in cui è possibile, ciò avviene in maniera *non totalmente* adeguata. Nella *KrV* Kant mette inoltre subito in stretto rapporto le Idee come prodotto esclusivo e caratterizzante della suprema facoltà umana, ovvero la *Vernunft* (Ragione) intesa in senso specifico come la facoltà *dell'unità delle regole dell'intelletto sulla base di principi*.³ Questi principi regolatori dell' Intelletto sono per l'appunto le idee, le quali "servono *alla comprensione allo stesso modo che i concetti dell'intelletto servono alla intellesione (delle percezioni)*".⁴ Kant, distinguendo il significato che deve avere all'interno del suo sistema il termine idea e associandolo alla facoltà della Ragione in *senso stretto*, descrive tramite le peculiarità di questi suoi prodotti la *Vernunft* stessa.

Nel secondo paragrafo [1.1.2.] abbiamo sottolineato il ruolo euristico e il conseguente uso sensibile delle idee teoretiche come *focalizzatrici di senso*. È in questo modo, infatti che la *Vernunft* riesce ad operare in pieno contatto con la realtà senza dover per questo rinunciare all'indipendenza da quest'ultima che la caratterizza. Focalizzare l'uso delle nostre capacità pratico-conoscitive tramite delle *idee* euristiche è l'uso *trascendentale*,

questione è: *KrV* A313/B370

3 *KrV* A302/B359.

4 *Ivi* A311/B367. Corsivo nostro.

*reale e puro*⁵ della *Vernunft* di cui Kant parla nella *KrV*.

In 1.2. abbiamo insistito sulla necessità di distinguere un tale uso euristico, possibile nei limiti di una funzione regolativa compatibile col loro statuto, da ogni loro uso che costitutivo dovrebbe essere considerato, cioè istitutivo di entità della cui esistenza effettiva abbiano il diritto di ritenersi garanti. La denuncia kantiana dei conflitti insanabili in cui la Ragione cade quando non resiste alla tentazione di trattare le proprie idee al modo di concetti fenomenicamente esperibili è riletta quale denuncia di un travisamento in atto della sua stessa natura. Obbligarla a prendere coscienza di un tale travisamento significa restituire a quelle idee che Kant non cessa di pensare quali suoi correlati necessari, un significato compatibile con la loro funzione trascendentale: con una funzione, anche teoretica, che non posso non assolvere nei limiti delle nostre esperienze e che cessa di essere contraddittoriamente pensata come quella di formazioni destinate a rappresentare enti che le trascendono.

In 1.2.1. abbiamo sottolineato come nel loro uso etico-pratico le idee cessino di fungere da semplici principi regolatori, a null'altro destinati se non ad alimentare l'uso di facoltà diverse da quella che "Ragione" in senso proprio e stretto stiamo definendo, e si rivelino piuttosto come quelli fra i suoi prodotti che le consentono di istituirsi e mantenersi in una prospettiva di piena autonomia e

⁵ *Ivi* A319/B376, A299/B355, A305/B362.

totale incondizionatezza. In ogni esperienza ad essa direttamente imputabile (ovvero: in ogni esperienza che stia corrispondendo al kantiano criterio di una propria intrinseca moralità), status e funzione trascendentale di quei suoi prodotti diventano infatti apprezzabili solo quando, indipendentemente dalle esperienze particolari che un uso non estrinseco e non subordinato della nostra ragione sta rendendo possibili, della possibilità stessa di un suo uso siffatto ci si ponga il problema e quali condizioni di una vera e propria epigenesi di principi di pura ragionevolezza con cui ci è consentito di identificarla si arrivi a interpretarli. Nella dimensione esistenziale dell'agire pratico, infatti, la *Vernunft* risponde *costitutivamente* ai propri bisogni di senso morale attraverso l'epigenesi delle idee. Queste vengono per necessità etica postulate dalla *Vernunft* in piena e assoluta libertà al fine di garantirsi una reale capacità di agire intenzionalmente nel mondo fenomenico.

In 1.3. viene analizzata e descritta la peculiare teoria delle *idee estetiche* proposta da Kant nella *KU*. Si mette in evidenza in questo paragrafo una originale interpretazione del significato di questi prodotti della conoscenza umana, sottolineando come, per Kant, il senso ampio del termine idea non stia tanto nell'essere un prodotto esclusivo della *Vernunft*, bensì nell'essere un costrutto dell'attività conoscitiva umana che non ammette una perfetta e congrua interrelazione tra l'orizzonte concettuale in cui ci colloca e le esperienze sensibili a cui ci predispone. L'idea è per il filosofo

tedesco una *representabilit * che include in s  uno iato gnoseologico tra il possibile piano essenziale e quello esistenziale. Nel caso delle *Vernunftideen* lo iato si ha tra il piano concettuale e quello sensibile, nel senso che in quest'ultimo,   impossibile renderne completa esposizione. Nelle *aesthetischen Ideen* lo iato ha una direzione capovolta, ovvero dal sensibile verso il concettuale.

Nel secondo capitolo si analizzano una alla volta le *modalit  di esposizione* delle idee a seconda del piano teoretico, etico ed estetico in cui esse sono impiegate. Con l'analisi svolta sul testo kantiano si evidenzia la profonda interazione fra questi tre momenti del sistema di Kant, in cui ognuno di essi   fondamentale alla possibilit  dell'altro. Sarebbe infatti impossibile una *Ipotiposi* senza che vi sia intrinseca in essa la possibilit  del *Tipo* e in ambo due la possibilit  stessa di pensare *Ipotesi* reali tramite la facolt  della Ragione. In 2.1 si analizza quindi l'*Ipotesi*, o meglio l'esposizione in campo teoretico delle idee ipotetiche della *Vernunft*, le quali permettono un uso reale anche se unicamente euristico della suprema facolt  conoscitiva dell'uomo. Si pone infine l'accento sullo *schematismo della ragione* che Kant presenta nell'Appendice alla dialettica⁶.

In 2.2. si prendono in esame le modalit  espositive delle idee in

6 A tale proposito si veda la puntuale e profonda analisi fatta da Silvestro Marcucci in *Aspetti epistemologici e teoretici della deduzione trascendentale delle idee in Kant*, in "Physis", 1985, 1-2, pp. 127-156

campo etico analizzando il Tipo, ovvero i prodotti della tipica del giudizio puro pratico di pertinenza della *Vernunft*. Con le considerazioni sulla tipica nella *KdpV* Kant amplia e descrive ulteriormente la teoria dello schematismo delle *Vernunft Ideen*. La Ragione è infatti all'opera nel pensare "*come se*" (*als ob*) le idee di cui si fa promotrice siano degli oggetti dotati di realtà. In questo modo *espone* le azioni che si potrebbero *realmente* perseguire (*immaginandole* dunque nel tessuto fenomenico) al fine di vedere realizzate almeno in parte le idee che li ispirano.

In 2.3 si analizza l'*Ipotiposi simbolica*, l'esposizione per analogia delle Idee della Ragione. La teoria kantiana descritta principalmente nel §59 della *KU* chiarisce come lo schematismo della Ragione sia un procedimento per analogia, ovvero una esposizione (*subiectio sub adspectum, exhibitio*) simbolica, indiretta e non costitutiva di un concetto razionale *al quale nessuna intuizione sensibile può essere adeguata*⁷. Nel simbolismo razionale presentato da Kant è ritenuta possibile una esposizione sensibile delle *Ipotesi* della *Vernunft*, poggiando la loro resa reale su una analogia con lo schematismo costitutivo dell' *Intelletto*, mediante una *riflessione* (*reflexio*) sulle forme trascendentali pure (spazio/tempo e categorie). L'analogia simbolica è una perfetta identità qualitativa⁸; una perfetta coincidenza tra le formalità trascendentali pure di taluni schemi e certe idee. Quando questa

⁷ *KU* A255

⁸ *Proleg.* §58,

identità di rapporti è presente, lo schematismo in questione diviene simbolo indiretto dell'idea, che rimane comunque impossibile da rappresentare nella sua totalità (in quanto *infinita* e *incondizionata*) nel piano fenomenico e dunque *finito*.

Nel terzo capitolo si propone una rilettura del testo kantiano dove si evidenziano le affinità (oltre che le ineliminabili divergenze) tra le idee e i concetti empirici. In 3.1 presentiamo in forma preliminare la nostra ricostruzione di quella *deduzione dei concetti empirici* a cui Kant accenna, ma non espone mai in maniera esplicita e sistematica all'interno del suo sistema filosofico:

[...] la deduzione empirica, la quale fa vedere come un concetto è acquisito mediante l'esperienza e la riflessione su di essa, e riguarda pertanto non la legittimità, ma il *fatto* da cui risulta il possesso⁹.

La descrizione del *come* avviene questo *fatto* è lasciata da Kant implicita tra le righe delle sue opere. In questo primo paragrafo del terzo capitolo presenteremo in breve la nostra teoria (a partire dal tracciato kantiano) sulla genesi trascendentale dei concetti empirici. La possiamo succintamente sintetizzare come segue. L'intuizione sensibile, con le condizioni pure a priori (tessuto spazio/temporale) e con lo schematismo della *Einbildungskraft* sotto l'egida dell'*Intelletto*, presenta alla coscienza *oggetti in generale*. Quando uno di questi *oggetti in generale* non è sussumibile sotto un *concetto*

⁹ *KrV* A85/B118 (Corsivi nostri)

empirico particolare, l' *Urteilkraft* tramite il *giudizio riflettente puro* cerca un concetto universale non dato da accordare all'intuizione. A tal fine la *Vernunft* genera epigeneticamente l'*Ipotesi* di un concetto universale, ovvero un *concetto ipotetico e regolatore* che l' *Intelletto* utilizzerà come *concetto empirico*. La ricostruzione della deduzione empirica che avremo modo di esporre è di tipo descrittivo e non è altro che una fenomenologia del concetto empirico a partire dalla sua epigenesi trascendentale.

In 3.2. si inizia la *decostruzione* di quel processo che porta dalla denotazione di un oggetto pregressamente ignoto fin al formarsi del concetto dell'oggetto in questione. Riprendendo la *Logik*:

Noi non conosciamo dunque le cose che *per mezzo di note*; e ciò significa appunto *Erkennen* (ri-conoscere, lat. cognoscere), che viene da *Kennen* (conoscere, lat. noscere).

*Una nota è ciò che, in una cosa, costituisce una parte della sua conoscenza; o – il che è lo stesso – è una rappresentazione parziale, in quanto essa viene considerata come fondamento conoscitivo della rappresentazione intera.*¹⁰

A partire dunque dalle note per cui distinguiamo l'oggetto dal resto è possibile la formazione del suo concetto. Il concetto empirico sarà costituito dalla serie costante di note che lo comporranno.

In 3.2.1 si evidenzia il ruolo attivo del giudizio, nella formazione dei

¹⁰ *Ibidem* parentesi nostre.

concetti empirici, con il suo principio di finalità. É infatti seguendo il principio di finalità che l'*Urteilkraft* è in grado di selezionare le *note sufficienti ed essenziali* alla formazione del concetto empirico. La capacità di giudizio sarà in questo modo in grado di distinguere logicamente (tramite la conoscenza discorsiva e concettuale) oltre che esteticamente (tramite lo spazio/tempo categorizzato negli schemi trascendentali puri) l'oggetto incontrato. In 3.3. si evidenziano e si espongono le modalità trascendentali con le quali, infine, la *Vernunft* genera i concetti empirici, che altro non sono che le idee ipotetiche reintegrate nel sistema rappresentativo/formale e costitutivo dell' *Intelletto*. Infatti, per l'intelletto è impossibile generare autonomamente concetti che non siano di oggetti in generale, mentre i concetti autonomamente generabili dalla Ragione sono solo quelli di cui ha bisogno per la propria sussistenza. Concetti comprensivi di elementi empirici (note riferibili a oggetti con cui possano identificarsi) essa può quindi generarli solo in via ipotetica e avendo riguardo unicamente ai bisogni della *Urteilkraft*.

In 3.4. si sottolineano, infine, i passi in cui nel testo kantiano sono evidenti le simmetrie funzionali e le affinità tra le ipotesi della *Vernunft* e i concetti empirici (*empirische Begriffe*) acquisibili dall' *Intelletto*.

Capitolo primo

Idee, Ragione e immaginazione in Kant.

1.1. Le idee.

Prima di occuparci in maniera precisa di come le Idee nella filosofia kantiana possano avere qualche modalità di *esibizione* (*Darstellung*), cercheremo di esporre le caratteristiche peculiari che il filosofo di Königsberg attribuisce loro. É chiaro che questi due aspetti, ovvero, le *modalità di esposizione* delle idee e il loro statuto trascendentale verranno inevitabilmente, in alcuni momenti, a sovrapporsi, ma andiamo ora con ordine.

Kant riprende e rielabora la sua definizione di Idea direttamente da Platone:

Platone impiegò la parola idea in un modo tale che è facilmente riscontrabile come egli mirasse con essa ad esprimere qualcosa che non soltanto non proviene mai dai sensi, ma si colloca anche di gran lunga al di là dei concetti dell'intelletto di cui si occupò Aristotele, perché *nell'esperienza non è mai dato incontrare qualcosa che la adegui*.¹¹

Kant vuole riprendere, in alcuni suoi aspetti, l'uso platonico del termine, ponendo l'accento sulla differenza rispetto ai concetti dell'Intelletto di ascendenza aristotelica. Per Kant è infatti

¹¹ *KrV* A313/B370. Corsivo nostro.

necessario differenziare in maniera radicale il diverso statuto operativo della Ragione (*die Vernunft*) rispetto all'Intelletto (*der Verstand*) e, di conseguenza, la differenza tra i mezzi propri di ciascuna facoltà. Mentre per i concetti dell'Intelletto (le Categorie) l'uso legittimo è esclusivamente quello immanente, riferito alle intuizioni, per i concetti della Ragione (le Idee) l'unico uso legittimo è innanzitutto quello di *non* riferire *direttamente* i propri principi a delle intuizioni empiriche. L'Intelletto *denota* in maniera diretta i suoi oggetti, la Ragione, invece, *interconnette* indirettamente i giudizi offerti dall'intelletto. Applicare le Idee¹² *direttamente* a delle intuizioni empiriche che non possono adeguarle completamente, *come se* fossero dei concetti dell'Intelletto, è per Kant un errore, o meglio, un abuso trascendentale. La Ragione e i suoi principi hanno, invece, come oggetto di applicazione legittima e possibile¹³ solo l'Intelletto:

12 Con la stessa linea argomentativa tenuta nel §13 *Dei principi di una deduzione trascendentale in generale* (Krv A84-88 B116-121) e anche, ad esempio, nell'Appendice *Dell'anfibolia dei concetti della riflessione, a causa dello scambio dell'uso empirico dell'intelletto con l'uso trascendentale*. (Krv A260-262 B316-318), dove sottolinea che ogni concetto prodotto dalla nostra ragione (intendo qui nel senso ampio di complesso delle facoltà umane) deve essere applicato correttamente al suo dominio operativo per non generare inutile equivoci ed errori di valutazione, il filosofo di Königsberg descrive nell' *Introduzione* della *Dialettica Trascendentale* (Krv A293-299 B350-355) la *quid iuris* che deve guidarci nella definizione e di conseguenza nell'uso delle Idee. In questo contesto Kant sottolinea la generazione trascendentale dei concetti della Ragione (*Vernunftideen*) e l'erratezza dell'applicazione diretta degli stessi alle intuizioni sensibili: solo l'applicazione indiretta tramite i concetti intellettuali è proficua e valida ai fini della conoscenza umana.

13 Sul rapporto tra *possibilità* e *dimostrazione legittima* dell'uso e dell'applicazione delle nostre capacità conoscitive mi permetto di rimandare a: M. Barale, *Kant e il metodo della filosofia. Vol. I: Sentire e intendere*, ETS, Pisa, 1988, pp. 224-247.

Ammesso che l'Intelletto sia la facoltà dell'unità dei fenomeni mediante le regole, la ragione risulta la facoltà dell'unità delle regole dell'intelletto sulla base dei principi. La ragione non si volge mai direttamente all'esperienza o a un qualsiasi oggetto, ma invece all'intelletto...¹⁴

Come ha già fatto nel *1§ dell'Estetica trascendentale* per le forme pure a priori, Kant procede in maniera dicotomica nella sua prima esposizione delle Idee, insistendo inizialmente sulla irriducibile eterogeneità tra Idee della Ragione e qualsivoglia elemento sensibile. Afferma:

L'idea è per me un concetto necessario della Ragione, a cui non può essere dato alcun oggetto congruente nei sensi.¹⁵

Precisiamo meglio tale affermazione. Innanzitutto, affermare che di una *rappresentazione concettuale* della Ragione “non si possa dare alcun oggetto *congruente* nei sensi” non significa che non si possa dare un oggetto *incongruente* nei sensi. Si può del resto pensare un oggetto dei sensi *dato in qualche modo* ad un concetto della Ragione la cui adeguazione all'ordine rappresentativo-funzionale imposto dall'Idea sia solo parziale o comunque non pienamente, completamente e *direttamente* congruente con l'Idea stessa. Questa possibilità non è negata da Kant che, anzi, nei confronti dei

¹⁴ *KrV* A302/B359.

¹⁵ *Ivi* A327/B384.

concetti della Ragione precisa:

Quindi, anche se la ragion pura si rapporta ad oggetti, ciò non fa sì che essa entri in relazione immediata con gli oggetti stessi e la loro intuizione; tale relazione essa non l'ha che con l'intelletto e coi suoi giudizi, i quali si indirizzano direttamente ai sensi e alla relativa intuizione per determinare il proprio oggetto.¹⁶

Kant delinea un procedere delle Idee verso i giudizi dell'Intelletto *analogo* a quello delle categorie nei confronti dell'Intuizione. Le idee per Kant sono dunque il *principio* (non a caso i concetti *prodotti* dalla Ragione sono detti da Kant principi) di organizzazione supremo delle rappresentazioni intellettuali:

Ammesso che l'Intelletto sia la facoltà dell'unità dei fenomeni mediante le regole, la ragione risulta la facoltà dell'unità delle regole dell'intelletto sulla base di principi.¹⁷

I principi della Ragione sono dunque per Kant dei concetti che non si possono ricavare direttamente dalla sensibilità o dall'Intelletto. La Ragione ha di conseguenza un ruolo *produttivo*. Essa non si limita a tenere sotto controllo l'applicazione delle Categorie dell'Intelletto nei confronti delle intuizioni come una semplice ispettrice, ma sempre al fine di rendere più unitaria e congruente

¹⁶ *Ivi* A306/B363

¹⁷ *Ivi* A302/B359.

possibile l'attività dell'uomo è capace di produrre essa stessa dei principi del tutto autonomi, indipendenti e differenti da quelli delle altre facoltà conoscitive. Della Ragione Kant afferma:

Di essa, come dell'Intelletto, ha luogo un uso meramente formale, cioè logico, in cui la ragione prescinde da ogni contenuto della conoscenza; della ragione, però, si dà anche un uso reale, perché essa contiene l'origine di taluni concetti e principi, che essa non trae né dai sensi né dall'intelletto.¹⁸

L'uso logico o formale, come viene chiamato da Kant, è quello che usa il processo sillogistico per ordinare le diverse regole e i diversi giudizi dell'Intelletto. La Ragione in questa sua funzione appare come una facoltà subalterna all'Intelletto, si limita ad un ruolo semplicemente notarile ed economico, ma proprio attraverso questa sua funzione Kant, come aveva già fatto nella *Deduzione Trascendentale* per l'Intelletto, cerca di risalire all'uso *trascendentale* o meglio, come egli stesso indica, *reale* della Ragione. Un ruolo che, come vedremo in seguito, rimanda a una fondamentale *relazione ontologica* delle idee sia con la dimensione etica e morale dell'uomo, sia con quella più precisamente gnoseologico-teoretica.

18 *Ivi* A299/B355

1.1.2. Incondizionata possibilità di senso

Di quali idee stiamo parlando e di quali modalità del loro operare è lecito supporre che garantiscano la totale autonomia della ragione in senso stretto rispetto ad ogni altra fonte della conoscenza umana?

In altre parole: come si configura questo uso *trascendentale, reale e puro*¹⁹ della Ragione di cui Kant parla?

Kant cerca di risalire, tramite il ruolo della Ragione nell'unificare i giudizi dell'Intelletto, che non è altro che l'uso formale e logico della *Vernunft*, al ruolo autonomo e produttivo della facoltà conoscitiva massima. Nel suo uso logico-formale la Ragione:

va alla ricerca della condizione universale del suo giudizio (conclusione), e il sillogismo come tale altro non è che un giudizio tratto dalla sussunzione della sua condizione sotto una regola universale (premessa maggiore).²⁰

In questo passaggio è evidente come la Ragione intervenga nel suo uso meramente formale su giudizi già confezionati dall'Intelletto. Ma il *surplus produttivo* della *Vernunft* interviene come ambizione all'assolutezza, alla completa unità, proprietà che essa porta intrinsecamente con sé:

Ma poiché avviene che questa regola è, a sua volta, sottoposta

¹⁹ *Ivi* A319/B376, A299/B355, A305/B362.

²⁰ *Ivi* A307/B364.

all'identico procedimento da parte della Ragione, dando luogo a una ricerca della condizione (per mezzo di un prosillogismo) spinta più innanzi possibile, risulta chiaro che il principio peculiare della ragione in generale (nell'uso logico) sta nel trovare, per la conoscenza condizionata dell'Intelletto, quell'incondizionato in virtù del quale trova compimento l'unità di tale conoscenza.²¹

La Ragione, dunque, cerca di sussumere i giudizi dell'Intelletto sotto una *regola incondizionata* che li comprenda in una unità assoluta. Il suo modo di organizzarne le acquisizioni mira a un ordine più radicale di quello che alle informazioni dei sensi può essere imposto dai concetti dell'Intelletto. Siamo infatti in presenza di maniere di operare certamente compatibili, ma irriducibilmente diverse, perchè segnate e disciplinate da procedure il cui obbiettivo è, nel primo caso, far valere le condizioni logiche di un denotare che null'altro potrebbe essere se non un circoscritto rappresentare, mentre, nel secondo caso, le condizioni di cui si pone il problema sono sempre e soltanto quelle di una unità sistematica a cui ogni acquisizione possa concorrere. In questo modo, in ragione di questa diversa funzione a cui le loro diverse procedure le destinano, le facoltà in questione sono dallo stesso Kant distinte:

I concetti della ragione servono alla *comprensione* allo stesso modo che i concetti dell'intelletto servono alla *intellezione* (delle percezioni).²²

²¹*Ibidem.*

²² *KrV* A311/B367. Corsivo nostro.

L'Intelletto ha quale funzione specifica il de-notare e il de-finire e opera pertanto sempre ed esclusivamente nell'ambito di ciò che è condizionato e finito. La Ragione ha una funzione interconnettiva e ampliativa, che può assolvere solo facendo valere il principio di una possibile unità e completezza sistematica delle esperienze per noi ammissibili e, dunque, solo verso e nella direzione di un fine che incondizionato possa pretendersi. Queste modalità di operare, che *trascendentali* meritano di essere riconosciute, poichè intervengono quali sue imprescindibili condizioni in ogni processo formativo di una esperienza quale che sia, obbediscono a imperativi diversi, ma si rivelano *coessenziali*, così come essenziali devono essere riconosciute la relazione e il continuo interagire tra le facoltà che vi concorrono. La *condizione* offerta dall'intelletto tramite i suoi *giudizi* è valida e oggettivamente garantita dalle categorie, ma per poterle conferire una validità ulteriore, in connessione con altri giudizi sussumibili tramite essa, si deve cercare attraverso un *prosyllogismos* l'ulteriore condizione. È evidente come questo anelito della Ragione all'assolutezza non può essere soddisfatto dai giudizi offerti dall'Intelletto, e pertanto come la *Vernunft* debba produrre essa stessa quell' *incondizionato* che può *dare un senso* a ciascuna delle sue *condizioni*:

...essendo dato il condizionato, è data anche (ossia è contenuta

nell'oggetto e nella sua connessione) tutta quanta la serie delle condizioni nella loro ordinata subordinazione, sicché la serie stessa risulti incondizionata.

Ma un siffatto principio della ragion pura è palesemente sintetico, poiché il condizionato implica certo un riferimento analitico a una qualche condizione, ma in nessun caso all'incondizionato.²³

Per Kant la *Vernunft*, intesa nello specifico come facoltà suprema dell'umana conoscenza, è capace di *sintesi sempre più ampie*, avendo come *focus imaginarius* un incondizionato quale possibile origine e fondamento di tutte le condizioni volta volta in gioco. Una *Ragione* siffatta è *sintetica*, poichè con altre forme di incondizionatezza non è obbligata a misurarsi se non con quelle di principi che produce da sè. A una Ragione in grado di far scaturire da sè ogni principio che incondizionato debba essere riconosciuto, Kant dichiara di guardare con qualche imbarazzo:

Mi trovo ora in un certo imbarazzo, dovendo dare un spiegazione di questa suprema facoltà conoscitiva.²⁴

L'imbarazzo consiste nel dover *legittimare* una *Vernunft* che produce sinteticamente l'Incondizionato per rendere ordinate le condizioni e sensato il condizionato. Ripeto sensato e non possibile, perché l'Intelletto (volendo mantenere la distinzione kantiana tra le

²³ *Ivi* A308/B364.

²⁴ *KrV* A299/B355.

facoltà):

...è del tutto all'oscuro, rapportandosi esso sempre e soltanto agli oggetti dell'esperienza possibile, la cui conoscenza e la cui sintesi risultano sempre condizionate.²⁵

Per essere più chiari: l'Intelletto descrittoci da Kant svolge i suoi compiti senza necessità di intervento della Ragione mantenendo una sua autonomia funzionale. Ma la *Vernunft* kantiana ha come principio supremo il ricercare e produrre da sé l'Idea dell'Incondizionato, non potendola trovare altrimenti. Nella versione kantiana, le idee sono concetti incondizionati che al giudicare sempre condizionato della nostra intelligenza rappresentativa (Intelletto) costantemente propongono la prospettiva di uno sviluppo quanto più ampio possibile di quell'organismo complesso che, nella sua accezione più lata, la parola "ragione" evoca. Pensare un tale organismo come disponibile a una epigenesi²⁶ che abbia di mira la sua autoaffermazione, significa attribuire al suo operare un senso che comprende una direzione di sviluppo costantemente monitorabile e rivedibile. Ma significa anche riconoscere che l'incondizionatezza delle Idee non potrebbe essere se non quella di possibilità di senso che tali sono destinate a restare. Se invece cediamo alla tentazione di considerarle concetti

²⁵ *Ivi* A308/B365

²⁶ *Ivi* B167.

incondizionati che rendono possibili condizione e condizionato nella loro "condizionatezza" cadiamo nella manifesta contraddizione di assumerle quali incondizionate e allo stesso tempo quali condizioni di una serie a cui appartenerebbero.

Andare oltre un uso meramente logico della *Vernunft* quale semplice ordinatrice di giudizi intellettuali, consentendone un uso trascendentale quale produttrice di ipotetiche, regolative e rivedibili condizioni di senso di ogni esperienza possibile, diventa pertanto legittimo solo quando ci si attenga a una interpretazione corretta dello statuto e dei poteri che agli assi portanti di ogni sua autopoiesi (alle Idee secondo cui procede) Kant è disposto a riconoscere. In altre parole: è necessario porsi nella condizione di non doverle considerare l'esito di un semplice abuso delle categorie. E decisiva, in tal senso, diventa l'interpretazione dell'analogia che pure Kant stabilisce tra le specie di relazioni oggettive di cui è capace l'Intelletto per mezzo delle categorie e quelle che guidano la ragione nel suo procedere sintetico per mezzo di idee:

Dunque, i concetti puri della ragione saranno altrettanti quante sono le specie di relazione che l'intelletto si rappresenta per mezzo delle categorie. Si dovrà pertanto cercare, in primo luogo, un incondizionato della sintesi categorica in un soggetto; in secondo luogo, un incondizionato della sintesi ipotetica degli elementi di una serie; in terzo luogo, un incondizionato della sintesi disgiuntiva delle parti in un sistema. Altrettante

sono infatti le specie di sillogismi, in ognuna delle quali si procede verso l'incondizionato, per mezzo di prosillogismi;²⁷

Nell'interpretare pagine come queste è necessario ricordare l'avvertimento dello stesso Kant: ogni analogia presuppone una differenza radicale e, pertanto, non riducibile tra formazioni che si prestano ad essere solo analogicamente raffrontate²⁸. Tramite la forma dei sillogismi le Idee della *Vernunft* si connettono con i giudizi oggettivi delle categorie, ma mirano asintoticamente verso una unità assoluta delle condizioni. Mirano ad un incondizionato che è sempre dato e sempre rivedibile come senso unitario delle condizioni. Un concetto incondizionato ed assoluto, per l'appunto una Idea che non ha fondamento alcuno nell'esperienza, ma si fonda sull'attività prospettica²⁹ di una *Vernunft* che capace di epigenesi e, dunque, di rigenerare autonomamente i propri principi *a priori* (le Idee) ponendoli come necessari senza necessità di nessun altro fondamento:

[...] un' esigenza della ragione, la quale mostra la propria conoscenza come determinata a priori e necessaria: o in se stessa, nel qual caso non abbisogna di alcun fondamento o, se inferita, come termine di una

²⁷ *KrV* A323/B379.

²⁸ Analogia è, per definizione "somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili", *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Bari, 1996, p.239.

²⁹ Mi permetto di rimandare al seguente testo che, seppur in diversa prospettiva, cerca di approfondire il ruolo della *Vernunft* kantiana: Kleingeld, P., «*The Conative Character of Reason in Kant's Philosophy*», in *Journal of the History of Philosophy*, 36, 1998, pp. 77-97.

La *Vernunft* si pone come *pura generatrice di senso*, articolando spontaneamente il materiale offerto dall'intelletto sotto un'Idea che ha un'oggettiva natura problematica, ma che (come Kant sottolinea chiaramente nell'*Appendice alla Dialettica*) ha un'essenziale e reale uso regolativo. La *Vernunft* propone un apparato concettuale incondizionato la cui *apriorità* risiede nell'essere non-direttamente oggettivabile e, dunque, sempre disponibile a revisione, rigenerazione e ricomprensione. L'oggettivazione diretta di questo apparato concettuale (le Idee) porta a quell'errare descritto da Kant nella *Dialettica Trascendentale*. A questo punto, prima di procedere oltre nel tentativo di mostrare come Kant descriva la possibile genesi ed esposizione delle Idee, è utile accennare anche all'oscillazione di significato che il filosofo tedesco fa compiere al termine Idea in alcuni momenti fondamentali del suo sistema.

1.2. *Vernunft* considerata come *Verstand*: Psicologia, Cosmologia, Teologia.

Accenniamo brevemente al nucleo centrale di quella che viene solitamente chiamata la *pars destruens* della critica del filosofo

³⁰ *Ivi* A 332/B389

tedesco alla metafisica tradizionale, che come Kant sottolinea aveva tre “oggetti” fondamentali di indagine:

Il soggetto pensante costituisce l'oggetto della psicologia; l'insieme di tutti i fenomeni (il mondo) l'oggetto della cosmologia; mentre la cosa che contiene la condizione suprema della possibilità di tutto ciò che può venir pensato (l'essere di tutti gli esseri) costituisce l'oggetto della teologia. In tal modo la ragion pura ci offre l'idea per una dottrina trascendentale dell'anima (*psychologia rationalis*), per una scienza trascendentale del mondo (*cosmologia rationalis*), e infine per una conoscenza trascendentale di Dio (*theologia transcendentalis*). Neppure il più semplice schizzo dell'una o dell'altra di queste scienze può venirci dall'intelletto, anche nel caso in cui esso si collegasse al più alto uso logico della ragione, cioè a qualsivoglia genere di raziocinio, mirando a spingersi da uno dei propri oggetti (fenomeni) a tutti gli altri, fino agli elementi più lontani della sintesi empirica; si tratta, dunque, esclusivamente di un puro e genuino prodotto, o problema, della ragion pura.³¹

Ma qual è la natura dell' “oggetto” di un'idea trascendentale? Può un'idea avere un “oggetto”? Un singolo univoco ed esclusivo riferimento nell'insieme dei possibili fenomeni? Kant è esplicito nell'affermare che si tratta di *qualcosa* di cui non si ha alcun concetto, quando per concetto s'intenda una formazione intellettuale in grado di rappresentare univocamente un qualche dato d'esperienza. Ma l'incapacità dell'idea in senso proprio di coincidere con una rappresentazione univoca di un dato quale che

31 *KrV* A334/B392

sia non comporta una sua incapacità di riferirsi comunque in forme concettualmente apprezzabili, quali potrebbero essere quelle di concetti non univoci, ma problematici. Può sconcertare la tesi che a queste idee problematiche si pervenga per necessità, ma la necessità di cui si parla è quella di una *Vernunft* che per essere nel mondo deve porsi, seppur problematicamente, il problema di orientarvisi. Per continuare a sopravvivere e a dare un senso ai fenomeni non può che far valere istanze di sistematicità e di coerenza non altrimenti soddisfabili se non collocandoli in contesti razionali più ampi di quelli, esperienziali, in cui volta a volta le si offrono. Nel disegnare essi può evitare di seguire percorsi per essa obbligati, segnati da paletti e tappe precise di ascesa::

Dunque, ci sono ragionamenti, privi di qualsiasi premessa empirica, mediante i quali, muovendo da qualcosa che conosciamo, giungiamo a qualcos'altro, di cui non abbiamo un concetto e a cui tuttavia attribuiamo realtà oggettiva per effetto di un'inevitabile parvenza. Inferenze di questo genere, raffrontate al loro risultato, debbono quindi esser detti raziocinanti, anziché razionali; tuttavia esse possono portare anche questo nome, se si pone mente alla loro origine, che non è fittizia né casuale, ma ha radice nella natura della ragione. Si tratta di sofisticazioni dovute non già all'uomo, ma alla ragion pura stessa, di cui neppure il più accorto degli uomini è in grado di liberarsi; potrà magari, con grande sforzo, prevenire l'errore, ma non gli sarà possibile liberarsi una volta per sempre dalla parvenza che senza posa lo insidia e si prende gioco di lui.³²

32 *Ivi* A339/B397

A partire dai tre tipi di relazioni di cui è capace l'Intelletto Kant perviene dunque a determinare i *ragionamenti dialettici* che la *Vernunft* non può evitare. Brevemente, poiché non è argomento centrale di questo lavoro, mi limiterò qui a offrirne un rapido schizzo. Il primo dei tre percorsi in questione è quello che Kant definisce "*paralogismo trascendentale*". Esso muove da un concetto di "io" che, privato di ogni molteplicità, si configura come una vuota unità di cui non può esservi alcun concetto. Il secondo porta alle cosiddette "*antinomia della ragion pura*", e denuncia la sua incapacità di produrre rappresentazioni univoche di quella totalità oggettiva che chiama "mondo", quanto al modo di un ente come tale dato si sforza di rappresentarselo. A concezioni antinomiche, in cui tesi ed antitesi si oppongono senza soluzione, danno luogo quelle *inferenze raziocinanti* che si fondano sul concetto trascendentale della totalità assoluta nella serie delle condizioni di un fenomeno qualsiasi offertoci dalle categorie e dalla sensibilità. Il terzo percorso porta al cosiddetto ideale (*ideal*) della ragion pura, che non è altro che l'idea di Dio, definita da Kant come il risultato di un'inferenza raziocinante che, muovendo dalla totalità delle condizioni della possibilità delle cose in generale, conclude con una rappresentazione essenzialmente problematica (*ens entium*, essere di tutti gli esseri) di quell'incondizionato che al modo di un fondamento assoluto si è impegnata a pensare.

Le Idee, che da queste argomentazioni si sviluppano, possono solo servire per orientare l'uso dell'intelletto, ma in nessun caso ciò che teorizzano può diventare oggetto di scienza come può invece accadere per quei saperi in cui le categorie dell'Intelletto si limitano ad unificare i dati della sensibilità. Il dinamismo prospettico ed unificante della *Vernunft* non può non sviluppare questa triplice direzione intenzionale, non può non proiettare un *unicum* assoluto ed incondizionato rispettivamente a fondamento: dell'Io come soggetto pensante, della serie dei fenomeni esterni e di tutti gli oggetti pensabili in generale. Dio, anima e mondo non sono perciò mere posizioni congiunturali della *Vernunft* umana, la cui genesi e funzionalità sarebbe in tal caso da ricercare nell'ambito fenomenico, ma sono prospettive che non può non delineare nella propria esigenza di unità. La *Vernunft* genera e prospetta queste idee, proiettandole nel suo orizzonte d'attesa, per poter dare a se stessa la struttura del sistema. Se *dobbiamo* pensare l'incondizionato è perché l'incondizionato (l'assoluto) è il compimento necessario della *Vernunft*.

Come vedremo meglio nel prossimo capitolo le Idee della Ragione hanno un ruolo fondamentale anche nella scientificità del sapere umano. Ma funzione *essenziale* hanno le idee, oltre che nel campo teoretico, in quello pratico come cercheremo di chiarire nel paragrafo che segue.

1.2.1. Idea costituente

Ciò che nella prospettiva intellettualistica della prima Critica (una prospettiva da cui resta esclusa l'*Appendice alla Dialettica* di cui ci occuperemo approfonditamente più avanti) si presenta come un errare inconcludente, dal punto di vista della *ragione pratica* assume tutt'altro senso. Le idee non sono né problematiche, né semplici parvenze, né inganni. In sede pratica le idee sono i mezzi di una Ragione non più regolativa, bensì costitutiva. Questa peculiarità non è un travalicare i limiti prima imposti alle idee in sede teoretica, come certa ermeneutica kantiana ha spesso cercato di affermare, ma è l'evoluzione di una apertura di senso *ulteriore e necessaria* ad un *organismo epigenetico* come la *Vernunft* si presenta nella totalità e complessità delle sue accezioni. Riconfigurare le Idee della metafisica da un piano fenomenico verso un uso pratico non è un errore di fraintendimento delle funzioni della *Vernunft* (come accadeva nella *Dialettica*), ma è una rifondazione del senso appropriato che tali Idee (anima, libertà e Dio) devono avere per la Ragione. La *Vernunft*, con la tensione *originaria e pura* verso un senso metafisico della propria impresa, ci libera dai condizionamenti prospettici dell'esperienza sensibile, indicandoci con le Idee un orizzonte trascendentale di esperienza. Non promette una nuova forma di conoscenza speculativa e teoretica, ma attesta, consolida e sviluppa il nostro bisogno pratico di essere al mondo, con prospettive di esperienza che non possono

provenire dai sensi, sia in sede teoretica che in sede pratica. Nella seconda Critica Kant reimposta l'atteggiamento nei confronti dei *problemi metafisici* (Idee), rinunciando alla pretesa di conoscere le realtà intelligibili e cogliendo, nel loro dileguarsi dall'orizzonte cognitivo, la vera necessità della *Vernunft* di corrispondere alla propria natura pratico-fattuale:

Ma in qualche luogo ci deve pur essere una sorgente di conoscenze positive, che appartengano al dominio della ragion pura, e che, pur dando luogo – *per equivoco* – a errori, costituiscano lo scopo cui tende ogni impegno della ragione. A quale causa, altrimenti, si dovrebbe far risalire il desiderio infrenabile di porre saldamente il piede al di là dei limiti dell'esperienza? La ragione ha il presentimento di oggetti forniti per essa di grande interesse. Essa si incammina per la via della speculazione per accostarsi a tali oggetti, ma essi le si dileguano innanzi. Probabilmente, può sperare in una sorte migliore per la sola strada che le resti, quella dell'uso pratico.³³

Nel passo appena citato Kant sottolinea come l'errare della Ragione nasca da un *equivoco*, non da un errore in sé. La strada del non-equivoco delle Idee della *Vernunft* è quindi quella pratica e, come vedremo di seguito, quella tracciata nell'*Appendice alla Dialettica* e in altri momenti del sistema critico. Dio, l'Anima e la Libertà, che non possono essere colti direttamente come oggetti di un sapere teoretico, diventano per Kant accessibili nella dimensione della vita

33 *KrV* A795-796/B823-824

pratico-morale dell'uomo. Ivi si radica la convinzione kantiana del *primato della ragion pratica*, per la quale la *Vernunft* può assumere, come valide *dal punto di vista pratico*, quelle stesse proposizioni che, *dal punto di vista speculativo*, rimanevano per lei del tutto problematiche e indecidibili. Se infatti non ci è dato *sapere* se Dio esiste, se l'anima è immortale o se è possibile la volontà libera e, dunque, se queste tre proposizioni, oltrepassando il campo delle esperienze per noi teoreticamente possibili, non ci offrono alcuna conoscenza che "vera" o "falsa" possa essere ritenuta, Kant ritiene, tuttavia, che una loro validità di ordine diverso sia postulabile finchè si limiti a considerarne la valenza morale, avendo quale unico parametro la ragionevolezza di un agire che a criteri di ordine puramente razionale accetti di rispondere. Il non-direttamente oggettivabile e determinabile dal punto di vista teoretico manifesta la sua più profonda efficacia tramite *analogie* e presentazioni indirette³⁴ che si rivolgono ad un ambito che non è più il conoscere, ma l'agire, non la *determinazione categoriale dell'oggetto*, ma la vita attiva della *Vernunft* che si pone in *epigenetica evoluzione* all'interno di un mondo problematico, ma vitale, in cui la sopravvivenza è garantita solo attraverso l'indiretta

34 Cfr. Su questo tema:

M. Guérin, *Kant et l'ontologie analogique. Recherch sur le concept kantien de l'analogie*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 9, 1974, pp. 516-548.

F. Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Beauchesne, Paris, 1980.

P. Fagiotto, *Introduzione alla metafisica kantiana della analogia*, Editrice Massimo, Milano, 1989.

V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia Editore, Milano, 1991.

elevazione simbolico-analogica dei fenomeni tramite le Idee. Spostando l'attenzione alla dimensione pratico-fattuale della *Vernunft*, le stesse istanze generate dalla Ragione teoretica e destinate a restare prive di un valore direttamente determinabile dal punto di vista conoscitivo, rivelano il loro significato più concreto e reale. Si può quindi parlare di un'etica con una radice metafisica, ovvero di un *saper agire* che per via indiretta, tramite Idee, va oltre la fisica. Più precisamente: il sapere analogico-simbolico-metafisico è strutturato in connessione originaria e pura con la pratica-fattuale della *Vernunft*, con la possibilità stessa di un *impegno effettivo* dell'uomo nell'ambito etico. La via indiretta, metafisica e analogica all'esperienza morale è l'unica realmente possibile nella prospettiva kantiana. Una soddisfazione diretta e totale delle pretese conoscitive della *Vernunft* non solo è impossibile (per limiti interni delle funzioni del giudizio teoretico), ma anche indesiderabile nella prospettiva della Ragion pratica; se infatti si potesse mostrare per via diretta (intellettuale) la conoscenza oggettiva delle realtà metafisiche, conseguentemente verrebbe meno l'autonomia della vita morale dell'uomo:

Ora, supposto che essa fosse invece stata arrendevole ai nostri desideri e ci avesse fornito di quella capacità di cognizione e di quei lumi vorremmo ben possedere e nel possesso dei quali taluni immaginano di trovarsi per davvero, quali sarebbero verosimilmente le conseguenze? A meno che l'intera nostra natura non fosse mutata nel frattempo, le

inclinazioni, che hanno in ogni caso la prima parola, comincerebbero col pretendere di essere soddisfatte e, congiunte la riflessione razionale, reclamerebbero la più alta e costante soddisfazione sotto il nome di felicità; quindi interverrebbe la legge morale per trattenere quelle inclinazioni nei limiti convenienti, anzi per sottometterle tutte a un fine più elevato, a prescindere da qualsiasi inclinazione. Ma in luogo della che l'inclinazione morale deve ora sostenere con le inclinazioni, nel corso della quale l'anima, dopo alcune sconfitte, acquista a poco a poco la forza morale, Dio e l'eternità, nella loro maestà tremenda, ci starebbero costantemente dinanzi agli occhi (perché ciò che è suscettibile di dimostrazione perfetta ha per noi la stessa evidenza di ciò di cui ci accertiamo con la vista). La trasgressione della legge sarebbe senz'altro impedita, ciò che è comandato sarebbe compiuto, ma poiché l'intenzione secondo cui le azioni debbono aver luogo, non può essere instillata in noi da un comando, e lo stimolo dell'attività in tal caso sarebbe sempre disponibile ed esterno, sicché la ragione non avrebbe alcun bisogno di compiere gli sforzi richiesti per resistere alle inclinazioni con la rappresentazione della dignità della legge, la maggior parte delle azioni conformi alla legge avrebbe luogo per timore, poche soltanto per speranza, nessuna per dovere, e il valore morale delle azioni, da cui deriva il valore della persona e quello stesso del mondo agli occhi della suprema saggezza, non esisterebbe più.³⁵

La *Vernunft* è quella facoltà trascendentale che deve essere assoluta. A partire da questa assolutezza deve poter *generare piani comportamentali proiettabili* in un tessuto fenomenico necessario, ma in cui è possibile trovare, tramite un processo di riflessione

³⁵ KpV A264-265.

sillogistica, lo spazio tra le maglie delle condizioni per inserire l'anelito vitale verso la realizzazione (seppur asintotica) di una libertà incondizionata. La *Vernunft* kantiana, grazie alla esibizione (*Darstellung*) indiretta dei propri prodotti trascendentali (le Idee), dà dimostrazione di essere quell'*organismo capace di epigenesi*³⁶ che ha il compito, l'onere e il merito di guidare l'uomo verso un compimento concreto della propria *vitale libertà*;

La condotta dell'uomo, finché la sua natura restasse qual è ora, si trasformerebbe in un semplice meccanismo in cui, come in un teatro di marionette, tutto gesticolerebbe bene, ma nelle cui figure non ci sarebbe più vita.³⁷

La *Vernunft* kantiana in questi passi assume pienamente i connotati di quella *facoltà vitale*³⁸ che, nella volontà di comprensione del mondo, si eleva ad *organismo auto-poietico e performante, capace di epigenesi* e non mero meccanismo obbediente alle determinazione categoriale oggettiva, come potrebbe apparire ad una lettura parziale dell'opera di Kant. Questa capacità di *autopoiesi* e generazione rende peculiare la *Vernunft* rispetto a quel *Verstand* che, avendo legittima applicazione solo nella immediata

36 Come lo stesso Kant la definisce nell'Introduzione alla *Krv* e nel §81 della *KU* per citare solo alcuni esempi.

37 *KpV* A265.

38 Mi permetto di rimandare su queste tematiche al prezioso lavoro di Massimo Barale, *Forme di soggettività e modelli di razionalità*, in M. Barale (a cura di), *Dimensioni della soggettività*, Pisa, Edizioni ETS, 2008, pp. 213-299.

immanenza, non può rivolgersi in modo *ab-solutus* (nel senso letterale di sciolto da qualsiasi legame) ai suoi oggetti. È necessario sottolineare che la *distanza* che si apre verso le Idee, ovvero verso il soprasensibile, è fondamentale come *quid essendi* della libertà umana, la quale sarebbe altrimenti annichilita da questi concetti supremi. La *Vernunft* è quella *luce* che deve illuminare prospetticamente la destinazione dell'uomo, aperta però sull'orizzonte della *finitezza* e della conseguente *responsabilità*. Per Kant, al fine di *realizzare* l'accordo tra virtù e felicità (tra *oggetto* e concetto del sommo bene)³⁹, non si deve proiettare la vita umana in una dimensione ultrasensibile; è *nel mondo*, nel concreto mondo in cui l'umanità agisce, che il sommo bene deve essere realizzato, anche se non lo è ora e non lo sarà mai in maniera totale. L'ipotesi di una *vita ultraterrena*, anziché distogliere dall'impegno mondano, ha lo scopo di promuoverlo nei limiti delle possibilità di un essere finito. La dimensione noumenica costituisce l'anello di congiunzione tra l'infinità del compito richiesto dalla legge e la finitezza intrascendibile dell'azione umana, la quale può solo aspirare a una condizione di perfetta intenzione morale (*santità*). Quelli che erano gli oggetti della metafisica tradizionale, riformulati nel contesto

39 Per una panoramica su questo tema:

Stephen Engstrom, *The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory*, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 52, No. 4., Dec., 1992, pp. 747-780.

Paul Guyer, *Beauty, Systematicity, and the Highest Good: Eckart Forster's Kant's Final Synthesis*, Inquiry, Routledge, vol. 46, n.2 2003, pp.195-238. Lara Denis, *Autonomy and the Highest Good*, Kantian Review, Volume 10, 2005, pp. 33-59. Matthew Caswell, *Kant's Conception of the Highest Good, the Gesinnung, and the Theory of Radical Evil*, Kant Studien, Volume 97, Giugno 2006, pp. 184–209.

della filosofia trascendentale di Kant, non esprimono più *oggetti assoluti*, bensì *esigenze vitali assolute*. Ciò è valido già nella dottrina dell'uso regolativo delle Idee in campo teoretico, essendo queste condizioni della ricerca dell'unità sistematica dell'esperienza, ma è quantomai evidente nella stessa definizione dei postulati della ragion pratica:

Questi postulati non sono dogmi teoretici, ma presupposizioni necessarie dal punto di vista pratico; perciò non ampliano la conoscenza speculativa, ma conferiscono realtà oggettiva alle idee della ragione speculativa in generale (attraverso il loro rapporto con ciò che è pratico), giustificandole come concetti di cui essa altrimenti non potrebbe neppure pretendere di affermare la possibilità.⁴⁰

Un postulato è un *bisogno razionale-pratico* della *Vernunft*. Questo assunto è per noi importante quale cifra complessiva del filosofare kantiano, ma soprattutto in relazione con le posizioni espresse da Kant nella prima *Critica* sulla umana possibilità di conoscere il soprasensibile. Si tratta di vedere quali conseguenze possono derivare, sul terreno della ragion pratica, dall'impossibilità della metafisica direttamente oggettiva in sede teoretica e dalla conseguenziale necessità di un procedere alternativo e ulteriore anche in questioni vitali sul piano etico. La tesi è che *solo* nella

40 *KpV* A238.

forma di postulati i concetti cardinali della metafisica tradizionale abbiano un reale oggetto e possibilità applicativa⁴¹. È fondamentale sottolineare, al fine di evitare fraintendimenti, che tipo di *oggettività* Kant abbia in mente. Non è l'oggettività di un sapere denotativo e ontologicamente determinante, quale può essere consentito dall'applicazione delle categorie dell' *Intelletto* in sede teoretica, bensì di un *saper agire* guidato dalle *analogie* poste tra i giudizi dell'Intelletto e le Idee della Ragione, la quale supplisce in *modo indiretto* al *deficit* conoscitivo messo in luce nella *Dialettica Trascendentale*. Nell'orizzonte d'attesa di ciò che *dobbiamo fare*, sia a *fini teoretici* che *pratici*, la Ragione rivaluta le potenzialità dei concetti puri razionali (Idee) protagonisti della metafisica tradizionale⁴².

Nella sua fenomenologia della vita morale, come potremmo definire la seconda *Critica*, Kant mostra in maniera esplicita le strutture e le esigenze costitutive della vita etico-pratica dell'uomo. Nell'adempiere a tale compito, il filosofo conferma anche sul piano prettamente morale le potenzialità applicative e reali delle Idee. Il bisogno che emerge nella seconda *Critica* è però, per certi versi, ancor più radicale di quello emerso nell'ambito teoretico, perchè risponde a una necessità che, per la ragione, è di ordine costitutivo

41 Vedere i passi kantiani di *KpV* A256-A259

42 Sulla intima continuità tra sapere teoretico ed etico mi permetto di rimandare a: Klaus Konhardt, *Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants*, Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein, 1979, pp.30-49

e non semplicemente regolativo. E infatti: una volta chiarito che le idee in questione definiscono un orizzonte di senso di cui la ragione umana mostra di aver bisogno sia in vista di un suo uso teoretico sia in vista di un suo uso pratico, va sottolineato come, in sede teoretica le condizioni di senso che con esse fa valere altra funzione non possono legittimamente assolvere se non quella, unicamente regolativa, che consiste nell'orientare in direzione sistematica l'uso di forme di intelligenza da cui, la ragione stessa, nella sua accezione più propria, si mantiene distinta, mentre, in sede pratica, le medesime condizioni di senso mostra di aver bisogno *per domo sua*, per potersi progettare ragionevole l'impresa con cui si sta identificando.

Rigenerati epigeneticamente da necessità che la ragione non debba ammettere se non come sue proprie (necessità di autoidentificazione e autocomprensione), i concetti della metafisica tradizionale (Anima, Mondo, Dio) divengono spendibili per un'etica dell'agire responsabile nella quale, come Kant mostra, motivazioni epistemologiche e istanze esistenziali non sono sempre separabili con nettezza. Un'etica incentrata su un principio di autonomia non può, infatti, non ricercare la conformità delle strutture del monoo (die Welt) alle esigenze morali. La moralità deve attuarsi nel mondo e, pertanto, quest'ultimo non può essere pensato come un deserto nel quale l'uomo, con il proprio agire etico-pratico, non possa produrre alcun frutto reale. L'io, che deve agire moralmente, può e

deve agire «come se» (*als ob*) ogni idea in grado di garantire la compiuta ragionevolezza del suo operare potesse contare su una realtà oggettiva di cui le sue condotte morali sarebbero interpreti, senza tuttavia poter da ciò ricavare una qualsivoglia certezza di ordine gnoseologico, ma adottando una prospettiva che non può non incidere nel suo fenomenico operare. L'indubbia efficacia pratico-esistenziale delle Idee della *Vernunft* scaturisce a ben guardare da una loro *predisposizione* alla realtà, della quale quantomeno possiamo essere certi, trattandosi di concetti in cui la ragione che li produce riconosce la possibilità di un ordine a sè conforme. Questa fede che nasce dalla capacità della nostra ragione di riconoscersi nelle Idee che genera, permette di evitare lo scetticismo pratico che minerebbe altrimenti alle basi le *condizioni di esercizio della libertà umana*.

Questa riabilitazione di ogni ideaa con la sua essenza compatibile, in un'ottica che non cessi di essere quella di una loro ridefinizione in chiave trascendentale quali condizioni di possibilità delle esperienze (teoretiche e pratiche) in cui si scopre impegnata, presuppone una ragione consapevole del proprio irrevocabile orizzonte progettuale e in esso stabilmente radicata. In esso, il suo soggettivo bisogno di autoidentificazione è destinato a restare problematico, quali che siano le esperienze che promuove. Le medesime Idee che, sotto il profilo teoretico, rendono possibile l'impresa scientifica, offrendole uno sfondo altrimenti indisponibile,

incoraggiano un agire incondizionatamente ragionevole quali vettori di un senso compiuto delle umane esperienze morali può pretendere di avere per sè stessa acquisito, ma che potrebbe nondimeno risultare, alla fin fine, il suo.

Lo spazio da assegnare, nella filosofia kantiana, alla rigenerazione pratica dei concetti puri della Ragione, non è dunque quello dei lineamenti astratti di un formalismo etico, bensì quello applicativo-costitutivo dell'etica concreta. Questa posizione illumina di nuovi significati lo stile *esistenziale* di molti passaggi del testo kantiano in riferimento a questi temi, soprattutto se si ripensa il sistema complesso della Ragione umana non quale semplice meccanismo, ma quale organismo epigenetico sempre pronto a rifondarsi per affrontare le varie esperienze possibili. Questa reinterpretazione delle Idee, operata da Kant, evita il pericolo dell'ipostasi, della reificazione oggettiva e della esaltazione dogmatica. Costringe l'uomo a concentrarsi, tramite un uso non unicamente critico, ma autocritico della Ragione, sulla *possibilità d'agire reale che egli è*, seppure con la fallibilità intrinseca nella possibilità stessa dell'umano operare. La conquista del pensiero kantiano è la salvaguardia della finitezza, che ha come orizzonte fondativo l'incondizionato e l'infinito, unitamente all'apertura verso la possibilità di un'etica concreta. Ripensati in un'ottica genuinamente trascendentale i *Grundbegriffe* della metafisica tradizionale cessano

di pretendersi rappresentazioni di entità che in nessuna esperienza potrebbero esserci date e si rigenerano quali direttrici di senso implicite in ogni esperienza che ragionevole abbia l'ambizione di risultare. Il filosofo tedesco trasforma la metafisica tradizionale, da una gnoseologia dogmatica razionalistica, a una vera e propria metafisica del senso, sia scientifico, sia pratico-civile che esistenziale.

A questo punto, è possibile trarre qualche conclusione circa il significato che le Idee trascendentali assumono, quali destino della Ragione umana, in questa nuova prospettiva metafisica delineata da Kant. Il confronto con alcuni importanti momenti della seconda *Critica* ci ha consentito di individuare i capisaldi della ridefinizione kantiana delle idee trascendentali attraverso la dottrina dei postulati, gettando così un ponte per riprendere la discussione, a fronte dell'esito *decostruttivo* cui avevano condotto alcune parti della prima *Critica*. Si è visto che questa ridefinizione, lungi dal riproporre sotto nuove spoglie le certezze del pensiero metafisico tradizionale, conferma uno dei motivi conduttori della *KrV*: la limitazione radicale della capacità conoscitiva del soggetto umano e la conseguente attestazione della sua finitezza. L'ulteriorità metafisica, espressa nelle idee di Dio, libertà e immortalità, ha trovato un luogo di positiva consistenza nella sfera della ragion pratica, ma proprio l'insistenza kantiana sulla ammissibilità *esclusivamente pratica* degli oggetti corrispondenti, sbarra

definitivamente la strada alla pretesa del sapere dogmatico in questo campo. Come soggetto morale, l'uomo non abbandona l'orizzonte della finitezza: in relazione a Dio, libertà e immortalità egli non può dire *io so*, ma *io voglio*; dopo questa acquisizione volitiva può andare avanti per *als ob* (come se), dunque per via analogica e indiretta e non per determinazione diretta e ontologico-denotativa. I postulati *non completano* la conoscenza umana, ma testimoniano il vivo interesse che questa deve mostrare per il concreto. Interesse che in Kant è sempre presente soprattutto nelle più ardue argomentazioni trascendentali che, come tali, per poter portare giustamente l'appellativo di trascendentali, devono rendere conto e senso di tutte le possibili esperienze concrete.

1.3. Idea Estetica

Abbiamo visto come nella *prima* e nella *seconda Critica* si connetta, alle argomentazioni di Kant sulle Idee, una visione della *Vernunft* come un organismo che *progetta* le sue strutture in vista del perseguimento del proprio fine. Un organismo che fa delle sue necessità lo slancio progettuale per prosillogismi, miranti a una ipotetica catena inferenziale infinita con approdo nell'incondizionato assoluto e opera tesa per colmare una distanza incolmabile, ma sempre accessibile, derivata dalla natura assoluta delle proiezioni

che essa stessa genera. Così, nella sua accezione più propria e fondante (perchè autopoietica) la ragione ci è presentata nelle prime due Critiche. A questa sua caratterizzazione, oltre Kant ne aggiunge, nella terza Critica, particolarmente rilevanti ai fini di questa ricerca.

Nelle prime due Critiche molto si era insistito nell'autarchia della Ragione e sulla sua indipendenza rispetto a ogni altra facoltà con cui collabora e dei livelli dell'esperienza in cui opera. La complessità delle sue funzioni era interamente ricondotta allo status di un organismo autopoietico in grado di generare e rigenerare tutti i concetti puri di cui ha bisogno per orientarsi nel mondo sia fisico (determinato dai giudizi dell'Intelletto e dal tessuto spazio/temporale), sia etico (costituito per via peculiare dalle stesse idee della *Vernunft*). Non è contemplata, nelle prime due Critiche, la possibilità di qualsiasi influenza sulla *Vernunft* da parte di altre fonti conoscitive. La sensibilità, in particolar modo, non può avere alcuna influenza su quel *generatore puro di senso*, come abbiamo cercato di definire la *Vernunft* kantiana. Infatti, mentre *der Verstand*, tramite i suoi giudizi, fungeva in qualche modo da *piano di lavoro*, per l'intervento *ordinatore* e *orientante* di una *Vernunft* in *working progress*, le intuizioni della sensibilità interagivano, con la suprema facoltà umana, già *de-cifrate* e *de-notate* dall'Intelletto, svolgendo in una siffatta trama di operazioni trascendentali la funzione di riempimento, contenuto e materia

(*Schaffung*) nel progetto di epigenesi formativa della *Vernunft*. Quest'ultimo, a sua volta, altri moventi non sembra avere se non:

ragionamenti, privi di qualsiasi premessa empirica⁴³

L'obiettivo sembra, anche in questo caso, preservarne l'istituzione come facoltà suprema da qualsiasi contaminazione che possa minare l'incondizionatezza, l'assolutezza e l'apriorità.

Seppur mediato dall'Intelletto, dai suoi giudizi già confezionati, *il contatto* tra le intuizioni sensibili e i concetti puri della *Vernunft* è però già presente nella prima Critica. La sua forma è quella di una relazione orientata in un' unica direzione, ovvero, dalla Ragione verso l'Intelletto e da questo verso la *Einbildungskraft* (nella sua versione riproduttiva), dove le intuizioni (*Anschauungen*), dettate dalle leggi dell'associazione, non sono mai adeguate per via diretta alle Idee della Ragione. Dunque, già nella *prima* Critica, seppure tra diverse mediazioni, la prospettiva in cui opera la sensibilità è quella di una sua possibile integrazione con la Ragione, anche se il solo modo in cui la si ritiene in grado di raggiungere un tale obiettivo è quello di una sua passiva sottomissione alle determinazioni spazio/temporali e categoriali. Sottolineo "passiva". Di una sottomissione, infatti, si tratta incompatibile con qualunque sua pretesa di offrire un proprio, autonomo contributo all'umana ricerca

43 *KrV* A339/B397.

di soluzioni che razionali possano rivelarsi. Colpisce, in tale ricerca, l'apparente solitudine di una Ragione non unicamente libera di autodeterminarsi, ma obbligata a cercare unicamente in sè stessa i principi del proprio operare. La *Vernunft* è un'apertura di senso incondizionata e incondizionabile, di cui ci troveremmo ad abusare ogniqualvolta il nostro modo di avvalersi dei poteri che rende disponibili risultasse subordinato alle logiche esclusive dell'una o dell'altra delle funzioni che attiva. Ciò non toglie, come abbiamo già sottolineato, che la *Vernunft* venga a contatto e *interagisca* per via *interconnettiva* con le altre facoltà dell'uomo, mirando a renderne unitari e armonici gli scopi, nei limiti del possibile e della finitezza umana.

Gia nella prima Critica, dunque, Kant traccia la possibilità di una interazione tra la suprema facoltà umana e la sensibilità. Nell'aprire questa possibile *direzione di senso* dell'esperienza umana, dal condizionato verso l'incondizionato, apre *de facto* anche la stessa direzione nel senso contrario⁴⁴. Tenendo presente il significato prettamente giuridico di deduzione è ragionevole pensare che se la proiezione di senso può andare dalla *Vernunft* alla sensibilità, allora deve essere possibile il percorso inverso. Nel §49 della *KU* Kant prende atto esplicitamente di questa direttrice alternativa alla *fenomenologia del senso* tracciata nella prima e seconda Critica. Lo

44 Accenna a questa direzione (*two way traffic*) e a una conseguente deduzione implicita nel testo kantiano anche:

Young Ahn Kang, *Schema and Symbol. A Study in Kant's Doctrine of Schematism*, Free University Press, Amsterdam 1985, pp. 98-118.

fa descrivendo le prerogative di cui deve essere in possesso il genio (*genius*), e introduce il tema di "idee" che definisce "estetiche".

A prima vista, la semplice dizione di "idea estetica", all'interno del discorso kantiano, potrebbe sembrare contraddittoria. Col termine Idea, infatti, Kant si era sempre riferito a un prodotto puro della *Vernunft*, inadeguabile ad alcuna rappresentazione. Per estetica, invece, aveva sempre inteso la dimensione che concerne la sensibilità e dunque una inaggirabile soggettività rappresentativa. In prima lettura, dunque, l'espressione *idea estetica* sembra un ossimorico gioco di parole, uno sfasamento ellittico della polarizzazione semantica finora data a questi termini dal filosofo. Ma vediamo come Kant giustifica questa che, a prima guisa, potrebbe apparire una forzatura terminologica.

"Idea estetica" è definita:

quella rappresentazione dell'immaginazione (*Einbildungskraft*) che dà occasione di pensare molto, senza però che qualche pensiero determinato, cioè qualche *concetto* (*Begriff*), possa esserle adeguato, una rappresentazione, di conseguenza, che nessun linguaggio può raggiungere totalmente e rendere comprensibile.⁴⁵

È del tutto evidente che questa definizione del termine idea fa riferimento non alla genesi logica delle formazioni mentali che

45 I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, a cura di Leonardo Amoroso – Classici del pensiero, Milano, BUR, 1995, pp. 443-445. Parentesi nostre.

considera, ma a un loro statuto che potremmo definire "epistemologico" e a una loro funzione che potremmo definire "esperienziale". E non v'è dubbio che, sotto il profilo epistemologico, l'uso del termine "idea" risulti del tutto pertinente. Anche nel caso di quelli, tra i nostri atti mentali non correlabili all'uno all'altro di oggetti particolari, il cui fondamento debba essere riconosciuto in una maniera di sentire piuttosto che di pensare. Anche nel caso di formazioni che a disposizione della nostra sensibilità primariamente rimandano, l'uso del termine idea ha il merito di segnalare una condizione di non-rappresentabilità dei parametri logici che fanno valere del tutto analoga a quella registrata nel caso di quelle Idee che abbiamo dovuto riconoscere prodotti necessari della ragione.

Cio che non si presta ad essere concettualmente rappresentato non può trovare neppure una espressione linguistica che direttamente lo designi (*die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann*⁴⁶). Anche sotto questo riguardo, ogni idea che a una maniera di sentire primariamente rimandi si rivela analoga a ognuna di quelle che abbiamo riconosciuto non altrimenti giustificabili se non come maniera di pensare:

Si vede facilmente che essa è il corrispettivo (*pendant*) di una *idea della ragione*, la quale, viceversa, è un concetto al quale nessuna *intuizione*

⁴⁶ *Ibidem.*

(rappresentazione dell'immaginazione) può essere adeguata.⁴⁷

Non mancano accenni a quei tratti distintivi delle rappresentazioni estetiche che impediscono di considerarle equivalenti a idee della Ragione, ma più si insiste, nei passi successivi, su quei tratti comuni che autorizzano a considerarle comunque idee in senso proprio. E dunque: sulla loro indisponibilità a una esibizione dei loro contenuti che le risolva in un insieme univoco di denotazioni spazio-temporali e sulla conseguente impossibilità di pensare che possano nascere da una semplice applicazione dell'apparato categoriale dell'Intelletto a materiali che i sensi chiamati in causa possano limitarsi a recepire:

L'immaginazione (come facoltà di conoscere produttiva) è infatti potentissima nel creare quasi un'altra natura col materiale che le dà quella effettiva. Essa ci è d'intrattenimento, quando l'esperienza ci risulta troppo ordinaria: e noi la trasformiamo proprio, pur sempre secondo leggi analogiche, ma tuttavia anche secondo principi che stanno più in alto, nella ragione (e che ci sono altrettanto naturali di quelli secondo i quali l'intelletto apprende la natura empirica), e facendolo sentiamo la nostra libertà da quella legge dell'associazione (che attiene all'uso empirico di quella facoltà) secondo la quale prendiamo sì a prestito del materiale dalla natura, che però può venire da noi rielaborato in modo da farne qualcosa del tutto diverso, cioè qualcosa che oltrepassa la natura.⁴⁸

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ *Ibidem*

Come l'idea pura razionale, l'idea estetica non trova esibizione diretta e denotativa in un giudizio intellettuale, bensì, tramite l'interconnessione analogica di più giudizi, si produce un *Grund* orientativo entro il quale è possibile cercare una direzione di senso adeguata all'idea: un orizzonte d'attesa e di senso che travalica il materiale offerto dalla natura tramite l'intelletto e i suoi giudizi, ponendo le basi per una natura ulteriore. Con l'Idea estetica, a differenza dell'idea pura della ragione in campo morale, si genera una dimensione che travalica il sensibile tramite il sensibile stesso: una *eccedenza*. Se possiamo parlare di *denotazione ontologica* nel caso dei giudizi intellettuali, nel caso dell'idea estetica, avendo essa natura sensibile, possiamo parlare di *eccedenza ontologica*. La *Einbildungskraft* si rende libera dalle leggi associative, imposte ad essa dall' *Intelletto* per l'uso denotativo, grazie a leggi analogiche. L'immaginazione compara diversi processi di denotazione categoriale-spazio/temporale, i quali però non devono momentaneamente de-terminare e de-finire qualcosa, essendo alimentati dall' interazione con il *focus imaginarius* della *Vernunft*. Da quest'ultima, piuttosto che dall'Intelletto, l' *Einbildungskraft* riceve gli stimoli di cui ha bisogno per poter produrre immagini del sensibile che a una meccanica organizzazione categoriale di qualcosa di dato non possano essere ricondotte e che "idee", pertanto, per una dimensione che non cessa di essere quella dei

sensi ("idee" in questo senso "estetiche", appunto) meritano di essere definite.

Il nesso che Kant fa emergere, il legame che stabilisce tra *Einbildungskraft* e *Vernunft*, non deve però essere confuso con un vincolo diretto di dipendenza dell'una dall'altra, ma va piuttosto concepito come una reciproca *donazione di libertà*. Nell'uso empirico la *Einbildungskraft* agisce secondo il principio di associazione diretta, a fine denotativo, dettato dall' *Intelletto*, mentre, nella produzione delle idee estetiche, essa è *libera* da questo principio e si muove semmai per *libere analogie*. Ma il principio della libertà, entro cui si muove l'immaginazione nel creare un'altra natura⁴⁹ non è altro che il principio della *Vernunft*. Non sfugge a Kant entro quali limiti le è concesso fornirne. Libera, dai vincoli associativi dell'intelletto, l' *Einbildungskraft* lo è nel creare col materiale offerto dalla denotazione categoriale una natura ulteriore. Quella di cui gode è *una libertà da qualcosa*, non una libertà assoluta, essendo, per di più, non sempre disponibile e soprattutto non potendo sottrarsi sempre alle associazione dirette e denotative dell' *Intelletto*. Ciò non toglie che, muovendosi per analogia, l'immaginazione si riveli suscettibile di una epigenesi che ricorda quella della Ragione, là dove l'abbiamo riconosciuta capace di produrre da sé le condizioni di un suo ragionevole operare.

Kant da un' ulteriore giustificazione del suo uso del termine Idea

⁴⁹ *Ibidem* "sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer ander Natur"

per un prodotto dell'immaginazione:

Si possono chiamare *idee* tali rappresentazioni dell'immaginazione: da una parte per il fatto che esse quantomeno tendono a qualcosa che si trova al di là del limite dell'esperienza e così cercano di avvicinarsi a un'esibizione dei concetti della ragione (delle idee intellettuali), il che dà loro la parvenza di una realtà oggettiva, e dall'altra parte, anzi principalmente, perché ad esse, come intuizioni interne, nessun concetto può esserle totalmente adeguato.⁵⁰

È un passo importante, perché l'eccedenza di significato dell'idea estetica rispetto a ogni rappresentazione intellettuale che voglia tentare di corrisponderle viene interpretata quale "tensione verso qualcosa che si trova al di là del limite dell'esperienza", in tal modo ponendo il complesso problema di esperienze di confine che come tali chiedono di essere giustificate, della dimensione metaintellettuale da cui attingono e in cui si mantengono e di quanto comunque devono alle condotte oggettivanti della facoltà che "Intelletto" è stata definita. Sullo statuto esperienziale delle tipologie che "idee estetiche" stiamo definendo, Kant non lascia dubbi là dove riconosce l'essenza intuitiva e proprio in quanto "intuizioni interne" le dichiara concettualmente inadeguabili. Nello stesso senso va intesa la loro impossibilità di rinunciare ad assumere la "parvenza di una realtà oggettiva": una parvenza che

⁵⁰ *Ibidem*

non potrebbero assumere se dovessero prescindere da qualsivoglia supporto di natura intellettuale. Vale infatti, per Kant, che di "esperienza" sia lecito parlare solo là dove si dia la condizione di qualcosa che suo "oggetto" possa essere ritenuto e vale altresì che la forma di un oggetto possa assumerla sola un molteplice sussunto sotto le categorie dell'Intelletto. Con queste condizioni di ogni esperienza per noi possibile devono dunque risultare compatibili anche quelle esperienze di cui diventano veicolo idee non riconducibili ad alcuna delle rappresentazioni intellettuali con cui si tenti di adeguarle. Questo significa che la loro eccedenza rispetto ai meccanismi esperienziali descritti nella pagine della prima Critica⁵¹ rimanda a un orizzonte originario in cui la possibilità di quelle loro condizioni che meccaniche stiamo riconoscendo possa ritenersi non esclusa, ma contemplata come subalterna. L'orizzonte metaoggettivo e metaintellettuale in cui le nostre idee estetiche affondano le proprie radici esperienziali non potrebbe essere quello, alogico, di una soggettività rapsodica e arbitraria e si rivela pertanto quello di una soggettività non interamente oggettivabile solo perchè garantita da una logica non identificabile con quella di una intelligenza unicamente rappresentativa.

Di altra logica non potrebbe trattarsi se non di quella di una ragione in senso proprio e stretto. Ma, nonostante le idee della *Vernunft*

51 "[...]oggetti che colpiscono i nostri sensi, e che da un lato determinano da sé le rappresentazioni, mentre dall'altro mettono in moto le attività del nostro intelletto a raffrontare queste rappresentazioni, a unirle o a separarle, ad elaborare in tal modo la materia prima delle impressioni sensibili" *KrV Introduzione*.

siano messe in moto affiancando l'elaborazione delle idee estetiche, neanche esse hanno una corrispondenza diretta e univoca con questi prodotti dell'immaginazione. Kant sottolinea, però, che l'avvicinamento alle idee razionali dà alle Idee estetiche una parvenza di *oggettività*, permettendo a questo peculiare prodotto della *Einbildungskraft* di legarsi a dei concetti necessari della nostra capacità conoscitiva. Siamo in presenza di un'eccedenza di senso estetica che possiamo considerare parallela all'eccedenza di senso riscontrabile nel proceso di epigenesi della *Vernunft* sempre capace di eccedere dai limiti empirici e denotativi imposti dall' *Intelletto*. Lo stesso Kant sottolinea questa *analogia dell'eccesso* che intercorre tra *Vernunft* e *Einbildungskraft*:

Il poeta osa dare forma sensibile a idee della ragione di enti invisibili, il regno dei beati, l'inferno, l'eternità, la creazione, etc., o anche, tramite un'*immaginazione che emula il gioco in avanti della ragione nel raggiungimento di un massimo*, rendere sensibile ciò di cui pur ci sono esempi nell'esperienza, per es. la morte, l'invidia e tutti i vizi, come pure l'amore, la fama, etc., con una compiutezza per la quale non si trova nella natura esempio alcuno;⁵²

La *Einbildungskraft*, nel cercare un *maximum*, anima il *focus imaginarius*, proiezione della *Vernunft* verso l'incondizionato. Libera e generatrice di un eccesso di senso l'Immaginazione è sotto

52 Kant Immanuel, *Critica della capacità di giudizio*, a cura di Leonardo Amoroso – Classici del pensiero, Milano, BUR, 1995, pp. 445-447.

l'influenza della Ragione e non dell'Intelletto, come invece accadeva nella *prima Critica*. Essa, infatti, prende dalla sensibilità il materiale e cerca di associarlo ad un concetto determinato dell'Intelletto, ma non trova con esso soddisfazione, ovvero, la forma che cerca di legare al concetto trascende il concetto stesso. La *Einbildungskraft*, dunque avvia un processo di ulteriorità dalla sensibilità, proveniente però dalla stessa esperienza sensibile che vuole trascendere. In questo eccedere e ricercare un compimento assoluto della propria esperienza immaginativa, la *Einbildungskraft* trascende l'Intelletto e si rivolge nel suo *modus operandi* alla *Vernunft*:

Ora, se sotto un concetto viene posta una rappresentazione dell'immaginazione che appartiene alla sua esibizione, ma che per sé sola dà occasione di pensare tanto quanto non può mai essere compreso in un concetto determinato, e dunque amplia esteticamente in maniera illimitata il concetto stesso, qui allora l'immaginazione è creatrice e mette in moto la facoltà di idee intellettuali (la ragione), affinché, in occasione di una rappresentazione, si pensi (il che spetta in verità al concetto dell'oggetto) più di quanto in essa si possa apprendere e rendere distinto.⁵³

In questo passo è chiara la dinamica dell' *epigenetico eccesso di senso* posto in atto nella *creazione* delle idee estetiche per mezzo dell'immaginazione sotto l'egida della Ragione. Una volta accordata con un concetto dell' Intelletto, una rappresentazione che *ecceda*

⁵³ *Ibidem*

semanticamente il concetto intellettuale mette in relazione l'eccedere semantico dell'immaginazione con l'eccedere di senso della *Vernunft*. L'*analogia funzionale* e la relazione che si instaura tra immaginazione e Ragione non comporta dunque una diretta e univoca corrispondenza tra le rappresentazioni, bensì tra le modalità di generazione di queste. Quello della *Vernunft*, infatti, è un eccesso di *senso*, che si traduce nella ricerca di una sempre maggiore capacità di orientamento e adattamento, di un modo di stare nel mondo tale da garantire margini sempre più ampi di libertà e d'azione. È dunque un eccedere che si riconnette a delle istanze prettamente ontologico-esistenziali. L'eccesso della *Einbildungskraft*, invece, è da individuarsi nella *ulteriorità* di significati che una stessa rappresentazione può richiamare, e si configura quindi come un procedimento destinato a un potenziamento non strumentale delle nostre capacità vitali. L'*ulteriorità semantica* messa in atto dall'immaginazione serve, quindi, per cercare di esprimere l'*ulteriorità di senso* rappresentata dalle idee della Ragione:

Quelle forme che non costituiscono esse stesse l'esibizione di un concetto dato, ma ne esprimono soltanto, come rappresentazioni accessorie dell'immaginazione, le conseguenze connesse e la parentela con altri concetti, sono dette attributi (*estetici*) di un oggetto il cui concetto, in quanto idea della ragione, non può venire esibito adeguatamente.⁵⁴

54 *Ibidem*

È da notare come non vi sia una relazione denotativa ed univoca tra il concetto della ragione (idea) e l'attributo estetico (idea estetica), essendo il secondo una rappresentazione che mostra *le conseguenze connesse e la parentela con altri concetti*. L'attributo estetico mostra ciò che vi è a margine dell'idea razionale, poiché il *focus imaginarius* che essa rappresenta è una sorta di luce cieca alla quale non può corrispondere nessuna *diretta* rappresentazione adeguata. Per una rappresentazione indiretta Kant introdurrà poi (§59 della *KU*) il concetto di simbolo come in maniera più approfondita nel proseguio del presente lavoro. L'attributo estetico non è dunque una vera e propria esibizione (*Darstellung*) dell'idea razionale, non vi è un legame logico neppure indiretto fra le due, bensì l'idea estetica richiama *concetti ulteriori* rispetto a quello originariamente designato. In questo richiamo all'*ulteriorità* consiste l'analogia tra le due e la giustificazione della identica nomenclatura. Sull'inesistenza di un legame logico (che seppure indiretto apparterrà invece al simbolo) insiste Kant:

Così l'aquila di Giove, col fulmine negli artigli, è un attributo del potente re del cielo e il pavone lo è della magnifica regina del cielo. Essi non rappresentano, come gli *attributi logici*, ciò che si trova nei nostri concetti della sublimità e maestà della creazione, ma qualcos'altro, che dà all'immaginazione lo spunto per diffondersi su una quantità di rappresentazioni imparentate, le quali fanno pensare più di quanto si possa

esprimere in un concetto determinato mediante parole; e danno un'*idea estetica*, che serve a quella idea della ragione in vece di un'esibizione logica, propriamente, però per vivificare l'animo, aprendogli la veduta di un campo sterminato di rappresentazioni imparentate.⁵⁵

Kant non a caso parla di vivificare l'animo (*um das Gemüt zu beleben*) poiché il legame tra l'idea estetica e quella razionale non è logico, bensì organico, simile all'instaurarsi di un procedimento generatore di energia all'interno di un organismo. L'animo nella sua interezza, con tutte le facoltà conoscitive, riceve un ampliamento di vedute tale da poter generare innumerevoli nessi rappresentativi, senza la necessità di un univoco filo logico. Grazie all'idea estetica, il nostro stesso orizzonte logico cessa di essere unicamente denotativo o di tipo analogico-connettivo e acquisisce una capacità di vedere che esprime la vitalità stessa del nostro animo nelle sue svariate possibilità di penetrazione del reale. La capacità che acquisisce, sottolinea Kant, va oltre la determinazione del mondo tramite il linguaggio. L'idea estetica ci fa pensare oltre i limiti linguistici, mantenendo aperto il nostro rapporto con quel *bacino di senso* che è rappresentato dal fatto di vivere in un mondo. L'incondizionato dell'Idea razionale trova in essa *forma vitale*: non dunque una semplice espressione o esibizione concettuale, bensì il veicolo di un'esperienza che trascende la concettualizzazione stessa, aprendoci verso quella incondizionata sorgente di senso che

⁵⁵ *Ibidem*. Parentesi nostre.

Kant ha chiamato Ragione. È quanto troviamo ribadito in questo passo:

In una parola, l'idea estetica è una rappresentazione dell'immaginazione associata ad un concetto dato, la quale è collegata con una tale molteplicità di rappresentazioni parziali nel loro libero uso che per essa non può venir trovata alcuna espressione designante un concetto determinato, una rappresentazione, dunque, che fa pensare, in aggiunta a un concetto, molto d'ineffabile, il cui sentimento vivifica le facoltà conoscitive e con la lingua, come mera lettera, collega lo spirito.⁵⁶

Un prodotto dell'immaginazione viene legato per associazione ad un concetto che si fa carico di un suo possibile significato empirico, ma tale associazione non esaurisce il carico semantico della rappresentazione immaginativa. Quest'ultima è infatti per sua natura tale da generare in maniera analogica una pluralità di significati possibili che sarà inesitabile riconoscere incapaci di esprimere pienamente ciò che l'immaginazione ha prodotto. Nessuna designazione corrispondente a qualunque concetto può esaurire di per sé la carica semantica dell'Idea estetica. Nessun linguaggio può esaurire questa fonte di significati, anzi ogni concetto chiamato in causa, ogni designazione linguistica, o di altro genere, chiama a raccolta altri concetti ancora e così via in un movimento di ricerca infinito che nessuna trama concettuale è in

⁵⁶ *Ivi* p. 451.

grado di esaurire. Questo Kant ci dice nel §49 della *KU*, in pagine che ci obbligano a riflettere sul complesso sistema di poteri diversi che ha chiamato "Ragione" e di riconoscervi *segnali di vita* incompatibili con qualunque sua interpretazione che in un semplice meccanismo lo faccia riduttivamente connotare. Analizzata nella sua genesi e nel suo sviluppo, l'idea estetica ci rivela come il sistema complesso della Ragione umana sia da intendere non come un meccanismo privo di vita, ma come un organismo capace di epigenesi, di una costante generazione vitale di forme. Come tale dovremo imparare a considerarlo.

Capitolo secondo.

Modalità e limiti di una esposizione (*Darstellung*) dei prodotti epigenetici puri della Ragione.

2.1. Funzione euristica delle idee come pure forme di ragionevolezza.

In questo primo paragrafo del secondo capitolo prenderemo in esame un momento a nostro avviso cruciale nell'opera di Kant. Riguarda il modo in cui quell'autotetico potere che Kant ci ha insegnato a chiamare *Vernunft* trova proprie manifestazioni obbligate in un corpo di idee che, a dispetto della propria origine, del fatto che non potremmo legittimamente considerarle se non pure forme di ragionevolezza, si rivelano in grado di assolvere una insostituibile funzione teoretica. Il tema è affrontato nelle pagine conclusive della Dialettica trascendentale della prima Critica:

in una Appendice che, presupponendone gli esiti, intende offrire alla nostra Ragione una prospettiva nella quale la sua comprensione delle proprie dinamiche trasenditive risulti finalmente libera dalle illusioni che l'hanno storicamente accompagnata.

È una prospettiva non solo diversa, ma inversa rispetto a quella che aveva consentito di denunciarle⁵⁷. L'intento distruttivo cede il passo

⁵⁷ Tra quanti hanno avuto il merito di segnalare questa svolta e di aprire la strada a una rinnovata riflessione sulle sue implicazioni: N. Kemp Smith, *A Commentary on*

a un intento ricostruttivo. Una volta chiarito che sarebbe impossibile per noi un esercizio non meramente strumentale della nostra Ragione senza trascendere i limiti di conoscenze finite e accertabili⁵⁸, ci si chiede a quali condizioni quei suoi prodotti spontanei con cui una Ragione interessata a istituirsi come tale è destinata a segnare il proprio cammino cessino di rappresentare una *damnatio ingenii* e possano pretendersi utili allo sviluppo delle nostre conoscenze. La risposta è nota. Vale il principio che le idee della Ragione sono suscettibili di una proficua applicazione empirica quando non si tenti di forzare i limiti di un loro uso unicamente regolativo:

Esse hanno però un uso regolativo vantaggioso e imprescindibile, consistente nel dirigere l'intelletto verso un certo scopo, in vista del quale le linee direttive delle sue regole convergono in un punto, che - pur essendo null'altro che un'idea (*focus imaginarius*), cioè un punto da cui non possono realmente provenire i concetti dell'intelletto, perché è fuori dall'esperienza possibile - serve

Kant's "*Critique of Pure Reason*", Humanities Press, New York 1923, 1962, p. 547; L. Scaravelli, *Osservazioni sulla "Critica del Giudizio"*, in *Opere*, Firenze 1968, vol. II, p. 387; S. Marcucci, *Aspetti epistemologici e teoretici della deduzione trascendentale delle idee in Kant*, in "Physis", 1985, 1-2, pp. 127-156. Di particolare rilevanza è la tesi di Marcucci, secondo il quale, nell'Appendice in questione, Kant proporrebbe una vera e propria deduzione trascendentale delle idee analoga a quella già tentata con le categorie dell'Intelletto. È una tesi per certi versi condivisibile, ma con riserve e cautele dovute all'indisponibilità di un elenco delle idee della Ragione equiparabile alla cosiddetta tavola delle categorie. È una difficoltà che lo stesso Kant non manca di segnalare (cfr. *Krv* A670/B698) e che, a mio avviso, si configura come una impossibilità di principio, essendo la *Vernunft* (quale Kant la descrive) un organismo epigenetico e, dunque, in continua evoluzione ed espansione.

58 *Krv* A642/B670: "l'umana ragione ha in sé una spinta naturale a varcare questi limiti e le idee trascendentali sono per essa non meno naturali di quanto per l'Intelletto lo siano le categorie"

tuttavia a conferire a tali concetti la massima unità ed estensione possibile.⁵⁹

Attenersi a un uso regolativo delle idee della Ragione significa porsi nella condizione di poter pensare come se (*als ob*) il sostrato di tutte le funzioni dell'uomo fosse l'anima; come se tutti i fenomeni della natura dipendessero da cause intelligibili; come se la totalità delle cose dipendesse da una suprema intelligenza. L'idea non è dunque solo un concetto limite per circoscrivere le pretese della sensibilità, né un concetto unicamente problematico, ma è un concetto suscettibile di adempiere a una funzione euristica: un principio soggettivo per cercare la connessione degli oggetti dell'esperienza in generale. Di conseguenza, per uso regolativo dobbiamo intendere una metodologia per cui ai concetti dell'intelletto viene proposta un'*unità virtuale (focus imaginarius)* che la *Vernunft* proietta al di là della denotazione oggettiva. Un' Idea, per l'appunto, che unifica in maniera sensata i concetti dell'Intelletto. Questa idea regolerà i concetti intellettuali facendo loro seguire uno *schema* sensato di sviluppo. La *Vernunft* quale Kant qui ce la presenta schematizza i concetti dell'intelletto, ma per farlo si serve per l'appunto di *schemi ragionevoli*:

La ragione non si riferisce mai direttamente a un oggetto, ma sempre soltanto all'intelletto, attraverso il quale accede a proprio uso

59 *KrV* A644/B672

empirico. La ragione non crea quindi concetti (di oggetti), ma si limita a ordinarli e a dar loro quella unità che essi possono acquisire nella loro maggiore estensione possibile, cioè rispetto alla totalità delle serie; a questa totalità l'intelletto non pone mente, avendo di mira soltanto la connessione per la quale si vanno ovunque costituendo serie di condizioni in base a concetti.⁶⁰

Nei suoi usi finiti e, pertanto, inevitabilmente circoscritti, l'Intelletto kantianamente inteso (*der Verstand*) è una forma di intelligenza costantemente orientata a far emergere le leggi di formazione della realtà che circoscrive. Le fa emergere all'interno di una organizzazione categoriale del dato per sua natura destinata a non rappresentare se non le condizioni del suo contingente darsi. La prospettiva entro la quale opera o, più esattamente, opererebbe ove altre forme di intelligenza non intervenissero a coadiuvarlo, è dunque quella di un ordinamento sequenziale o seriale all'interno del quale i dati in questione si rendono intellegibili l'uno in ragione e nei limiti dell'altro, ma non in ragione di qualcosa che per tutti possa valere e che al modo di un tutto consenta di apprezzarli. Si può anche dire che i concetti puri dell'Intelletto si connettono con la sensibilità secondo schemi che non conferiscono loro una direzione operativa, un *unicum* verso cui convergere. All'essenza di una tale prospettiva unitaria pongono rimedio le Idee della Ragione, fungendo a loro volta da schemi che orientano l'uso delle categorie

60 *Ivi* A643-644/ B671-672

nella direzione di una unità sistematica delle conoscenze per noi possibili. Di una tale operazione euristica di orientamento la Ragione è protagonista generando da sè e in ragione di essa (epigenesi) le proiezioni ideali che la consentono. Una volta generate le proprie Idee, essa ha l'obbligo di vigilarne il corretto utilizzo, che deve per poter risultare sempre e soltanto regolativo e mai costitutivo:

Io asserisco dunque che le idee trascendentali sono inadatte a qualsiasi uso costitutivo, per cui debbano fornire concetti di oggetti; e che se sono intese in questo modo, si risolvono in semplici concetti raziocinanti (dialettici).⁶¹

La ragione genera i suoi concetti al fine di estendere il più possibile l'uso dell'intelletto il cui uso potenzia mediante la proiezione di idee guida. Nel suo uso teoretico postula una possibile unità intellettuale del sapere. Fa cioè valere l'ipotesi che la realtà costituita tramite le categorie sia non un insieme caotico di accidenti, ma un insieme articolato e sensato di fenomeni, suscettibili di una unitaria *comprensione razionale*. L'unità che postula è quella di un tutto riconoscibile come tale e che quale principio di organizzazione delle sue parti possa valere. Kant lo dice chiaramente:

Se prendiamo in esame l'intero ambito delle conoscenze del

61 *Ivi* A644/B672

nostro intelletto, troviamo che ciò di cui la ragione dispone in proprio e che essa cerca far valere, è il carattere sistematico della conoscenza, cioè la sua connessione in base ad un unico principio.⁶²

Ma di cosa si deve avvalere questo unico principio? Quali sono le sue caratteristiche? Kant è abbastanza preciso nel connotarle:

Un'unità razionale di questo genere presuppone sempre un'idea, precisamente quella della forma d'un tutto della conoscenza, inteso come precedente la conoscenza determinata delle parti e racchiudente le condizioni per determinare a priori il posto di ognuna delle parti, nonché la sua relazione con ciascuna delle altre.⁶³

L'idea di totalità che la ragione fa valere in campo teoretico è un prodotto trascendentale puro, anteriore alla denotazione dei singoli fenomeni, che dispone le condizioni trascendentali per articolare ognuno dei fenomeni in connessione sensata con gli altri, dando un'*immagine complessiva* o meglio *un senso* alla realtà. La ragione, per usare una metafora visiva, ci permette uno sguardo panoramico della totalità complessiva dei fenomeni schematizzati intellettualmente. La ragione è la condizione trascendentale del nostro sguardo d'insieme delle cose. Ciò che la ragione produce con le idee è la possibilità stessa della comprensione del reale, senza questa operazione potremmo incontrare singoli oggetti, ma nulla

62 Ivi A645/B673

63 Ivi A645/B673

sapremmo di una qualsivoglia realtà che dalla generalità di essa possa risultare cosituata. Tramite la denotazione intellettuale incontriamo sedie, tavoli etc., ma solo grazie alla ragione ne possiamo pensare la contestualizzazione sensata⁶⁴. La *Vernunft* si serve dunque dei propri prodotti trascendentali al fine di estendere al massimo il processo delle possibili denotazioni intellettuali. Le direzioni che indica e gli sviluppi che ipotizza sono, a ben guardare, l'unico parametro di cui possiamo aprioricamente disporre al fine e in vista di una applicazione metodica delle categorie. Alla ragione e, più esattamente, a quel uso che non potrebbe essere se non ipotetico perchè a una considerazione del possibile in linea di principio destinato, dobbiamo infatti l'istituirci di un orizzonte di legalità nel quale il particolare cessa di essere unicamente tale e diventa qualcosa di intellettualmente disciplinabile:

L'uso ipotetico della ragione è dunque diretto all'unità sistematica delle conoscenze dell'intelletto, la quale, per altro, costituisce la pietra di paragone della verità delle regole. D'altronde, l'unità sistematica, quale semplice idea, è l'unità proiettata, da non assumersi come data, ma esclusivamente come problema. Essa, tuttavia, serve a reperire un principio per l'uso molteplice e particolare dell'intelletto, orientando quest'uso anche rispetto ai casi

64 Un tavolo, delle sedie, la tv al plasma alla parete, il divano sono denotazione intellettuali mediante schemi categoriali e concetti empirici, ma l'idea dell'insieme ordinato e non caotico di questi oggetti, ovvero il “soggiorno” ci è possibile grazie alla funzione interconnettiva della ragione. Anche se ad onor del vero Kant definirebbe questo probabilmente come un concetto empirico e non come una idea, ma su questo punto, ovvero su una possibile generazione dei concetti empirici dalle idee ritorneremo nel terzo capitolo di questo lavoro.

che non sono dati, e conferendogli coerenza.⁶⁵

Tramite i propri principi la Ragione consente di spingere l'Intelletto verso l'uso più esteso possibile poiché gli offre, come possibilità problematica, l'unità sistematica di tutti i suoi giudizi. Sono tra i principi che in tale impresa soprattutto l'assistono e, a loro riguardo, così Kant si esprime:

La ragione appronta dunque all'intelletto il suo campo: 1) col principio della omogeneità del molteplice rispetto ai generi superiori; 2) col principio della varietà dell'omogeneo rispetto alle specie inferiori. E, per completare l'unità sistematica sistematica, aggiunge ancora: 3) la legge dell'affinità di tutti i concetti, la quale importa un passaggio ininterrotto da ogni specie ad un'altra mediante il graduale aumento della differenza. Possiamo chiamare questi tre principi: dell'omogeneità, della specificazione e della continuità delle forme.⁶⁶

Ora Kant non assegna a questi tre principi uno statuto particolare, nel senso che non specifica se abbiano o meno una posizione predominante rispetto alle altre Idee che la Ragione può generare⁶⁷. È lecito tuttavia supporre che, almeno in sede teoretica, li consideri in grado di assolvere una funzione primaria, quali schemi regolatori in grado di generarne altri. Giustifica questa

⁶⁵ *Krv* A647-648/B675-676

⁶⁶ *Ivi* A657-658/B685-686

⁶⁷ Le Idee che la *Vernunft* può generare sono presumibilmente infinite e possono interessare, come vedremo meglio, tutte le dimensioni dell'esistenza umana, dall'etica, all'estetica fino alla politica.

interpretazione la sua tendenza a riconoscervi un ordine e a disporli in una determinata sequenza:

Se i principi suddetti fossero ordinati secondo il loro *uso nell'esperienza*, si disporrebbero a un dipresso così: molteplicità, affinità, unità (presa ognuna come idea, nel grado più alto di compiutezza).⁶⁸

In questo passo Kant sottolinea l'uso reale, ovvero la realizzazione delle idee nell'esperienza comune, ponendo alla base il concetto di molteplicità, poiché esso è più vicino a ciò che l'Intelletto ci offre nel corso della denotazione oggettiva delle cose. In questa fase è opportuno pensare che la stessa Ragione possa generare molteplici idee razionali al fine di ordinare i vari giudizi intellettuali. Ovvero, che l'*Idea madre* della molteplicità generi di conseguenza la stessa molteplicità delle Idee e che poi via via, tramite l'Idea dell'affinità, il loro numero si restringa fino a giungere all'Idea dell'unità assoluta. È quanto Kant lascia pensare in questo esempio:

L'affinità del molteplice (ad onta di ogni differenza) in base ad un principio di unità, non concerne soltanto le cose ma, più ancora, le proprietà e le forze delle cose. Se, ad esempio, l'orbita dei pianeti ci si presenta, nel corso di una esperienza (non ancora rigorosamente controllata), come circolare, e tuttavia riscontriamo alcune differenze, supponiamo che queste dipendano da ciò che, in base ad una legge

⁶⁸ *Krv* A662/B690 (corsivi nostri)

costante, può mutare, attraverso infiniti gradi intermedi, il moto circolare in un moto che ne diverga; cioè i moti dei pianeti, che non sono circolari, si avvicinano in qualche modo ed entro certi limiti alle proprietà di tali moti, e rientrano nei moti ellittici.⁶⁹

Nel corso della ricerca scientifica (il passo appena citato ne è un esempio), secondo Kant, la ragione genera e predispone il piano di indagine e cerca di ordinare i concetti dell' intelletto verso un ordine e una unità sempre maggiore. Nell'esempio evocato, è la ragione a immaginare un sistema solare in cui le traiettorie dei pianeti non siano circolari, bensì ellittiche, alla ricerca di una comprensione e una sensatezza maggiori di quelle che trova nelle denotazioni oggettive (giudizi) offerti dall' Intelletto. Dal modo in cui Kant si esprime è lecito inferire che il passaggio a una forma di comprensione che il semplice ordinamento intellettuale delle informazioni dei sensi non basterebbe a promuovere sia opera di una ragione spinta a formulare le proprie ipotesi da una applicazione spontanea dei tre principi dell' omogeneità, della specificazione e della continuità delle forme.

Fermo restando che le Idee della ragione non possono essere in alcun modo costitutive, sembra tuttavia inevitabile ammettere che siano dei *generati*⁷⁰, ovvero che siano in grado di promuovere e

⁶⁹ *Ibidem*

⁷⁰ Nel senso e nei limiti di quella epigenesi che, nel caso di una ragione quale Kant è arrivato a prospettarsela, si sta rilevando non un semplice *modus operandi* di qualcosa che da quel suo modo di operare possa eventualmente prescindere, ma l'unico modo in cui ad attitudine e poteri come quelli che stiamo evincendo è

generare nuovi concetti, sia razionali che empirici. Ma su questo punto avremo modo di tornare in maniera più ampia nell'ultima parte del lavoro. Intanto, sottolineiamo come, nell'accezione kantiana, termini quali "principio" (*Prinzip*), "idea" e "schema della ragione" diventino sinonimi. Risulta chiaramente da questo passo:

Rendere sistematica l'unità di tutte le possibili operazioni empiriche dell'intelletto è l'incombenza della ragione, come incombe all'intelletto il compito della connessione per concetti e delle subordinazioni a leggi empiriche del molteplice fenomenico. Ma senza schemi della sensibilità le operazioni dell'intelletto restano indeterminate; e parimenti indeterminata resta l'unità della ragione rispetto alle condizioni e ai gradi nei quali l'intelletto deve procedere alla connessione sistematica dei suoi concetti. Tuttavia, anche se non è possibile trovare nell'intuizione uno schema relativo all'unità sistematica perfetta di tutti i concetti dell'Intelletto, deve e può aver luogo un analogo di tale schema, che consiste nell'idea di un *maximum* nella divisione della conoscenza dell'intelletto e nella riunione in un unico principio. Si può infatti pensare determinatamente il massimo e l'assolutamente perfetto, a prescindere da ogni sorta di condizioni limitative, che introducono una molteplicità indeterminata. *L'idea della ragione è l'analogo d'uno schema della sensibilità*, con la differenza tuttavia, che l'applicazione dei concetti dell'intelletto allo schema della ragione non corrisponde a una conoscenza dell'oggetto stesso (com'è invece il caso nell'applicazione delle categorie ai rispettivi schemi sensibili), ma costituisce semplicemente una regola, o principio, dell'unità

consentito prodursi.

Kant usa come sinonimo di "idea della ragione" sia il termine "*principio*" che la locuzione "*analogo d'uno schema della sensibilità*". Siamo pertanto autorizzati a concludere che le *Idee della Ragione sono principi regolativi analoghi agli schemi sensibili*, generati per via epigenetica dalla *Vernunft*. Ora, considerando che lo schema trascendentale è una determinazione del tempo per mezzo delle categorie, lo schema razionale è l'orientamento euristico delle categorie per mezzo dell'Idea (principio) in questione. Come dunque esistevano tanti schemi trascendentali quante erano le categorie, altrettanto ogni Idea deve poter avere con sé uno o più schemi razionali. Ad onor del vero, come abbiamo appena notato, Kant non distingue l'idea dal suo relativo schema razionale come invece ha fatto con le categorie e il relativo schema trascendentale⁷². Dobbiamo inoltre sottolineare come Kant parli qui di "schemi della sensibilità" senza preoccuparsi di specificare se a suoi schemi di ordine trascendentale stia riferendosi e senza pertanto escludere che il riferimento possa essere a determinazioni del tempo derivate dall'applicazione di concetti empirici. Torneremo nell'ultimo capitolo sui concetti empirici proponendo una teoria generativa al loro riguardo, ma ora ci preme sottolineare come in questa fase Kant non distingua tra il *concetto puro della Vernunft* e

⁷¹ *Krv* A665/B693.

⁷² *Krv* A137/B176

l'analogo dello schema sensibile. Il motivo a nostro parere sta nel fatto che Kant non ha ancora pensato e formalizzato pienamente quella facoltà che ha chiamato *Urteilskraft*⁷³ e non è ancora in grado di riconoscere in essa la responsabile di quella forma di *schematismo essenzialmente razionale* che, nella *KU*, prenderà il nome di *simbolismo*. Se le idee stanno alle categorie (in funzione regolativa e non costitutiva) come gli schemi trascendentali stanno alle forme pure a-priori della sensibilità, manca nella *KrV* un passaggio distintivo tra lo schema razionale e le Idee vere e proprie, come invece vi è distinzione tra le categorie e gli schemi trascendentali puri. Un'ulteriore distinzione si potrebbe poi tentare tra Idee della Ragione di cui è palese la capacità generativa e idee non altrimenti pensabile se non come loro prodotti, mentre la stessa distinzione tra concetti puri e concetti empirici, per quanto scontata, meriterebbe più che un semplice accenno⁷⁴, che inevitabilmente porta a sorvolare sui loro complessi rapporti. Ma su tutti questi temi, proponendo una nostra linea di sviluppo là dove il testo di Kant è carente, torneremo nell'ultimo capitolo

73 Per una veduta sul tema del rapporto tra *Vernunft* e *Urteilskraft* nel contesto in questione rimando a: Suma Rajiva, "Is Hypothetical Reason a Precursor to Reflective Judgment?", in "Kant Studien". Volume 97, Issue 1, Pages 114–126, Marzo 2006.

74 *KrV* A141/B181.

2.2. Tipo.

In questo secondo paragrafo ci occuperemo della tipica del giudizio puro pratico, parte della *KpV* in cui Kant si impegna a distinguere tra un'Idea e quella sua esibizione (*Darstellung*), che è data da un corrispondente schema razionale. Nello specifico: tra Idea e Tipo.

L'obiettivo è di rendere esperibile, dunque *giudicabile*, il moralmente buono. La Tipica ha come oggetto la possibilità stessa del *giudizio pratico*, ossia il problema della concreta applicazione della "legge fondamentale" della ragione pura pratica tramite la *formulazione* di massime universalizzabili che da tale legge possano pretendersi determinate. Universalizzare prevede che ciò che è parte dalla soggettività e dunque, nel caso della morale, anche ad esempio dell'amor proprio, possa trascendere questa iniziale determinazione e divenire una legge universale. Ciò che è dunque centrale nella argomentazione di Kant è la possibilità stessa di pensare l'applicazione (o meglio esibizione) di una legge universale in concreto. Nelle pagine della Tipica si indagano le modalità e la trascendentalità del giudizio pratico:

Per decidere se un'azione, che ci risulta possibile nel mondo sensibile, rientra o no nella regola, occorre un giudizio pratico mediante il quale si applichi in concreto in un'azione ciò che nella regola fu detto in modo universale (*in abstracto*).⁷⁵

⁷⁵ *KpV* A119/I20.

Questo particolare giudizio, non è denotazione intellettuale del fenomeno poiché la legge, il concetto, la regola universale che ora dobbiamo applicare ed essere in condizione di esibire è un prodotto trascendentale della *Vernunft* e non una categoria o un concetto empirico. Kant ancora non ha delineato perfettamente la facoltà della *Urteilkraft*, ma già da questi passi della *tipica* si capisce come *Vernunft* e *Verstand* siano *congiunti* nel *giudizio pratico* in maniera *sistematica*. Il nucleo centrale che sta alla base di tutta l'argomentazione kantiana nella *Tipica* è infatti il concetto di legge, su cui il filosofo fa perno per riuscire a dare fondamento alla possibilità stessa del giudizio pratico. La ragione come complesso delle facoltà umane dispone infatti di un solo concetto di "legge" ed è quello di legge della natura. Già nella sua precedente esposizione critica della sua filosofia pratica, a proposito dell'*imperativo categorico*, aveva chiarito:

- I) Una forma, consistente nell'universalità, per la quale la formula dell'imperativo morale è espressa così: le massime devono [*müssen*] essere scelte come se dovessero valere da leggi universali della natura;...
- III) Una determinazione completa di tutte le massime per mezzo di questa formula: tutte le massime derivanti dalla legislazione che noi stessi istituiamo devono concordare con un possibile regno dei fini come con un regno della natura.⁷⁶

76 GMS BA80

Le leggi della natura disponibili sono quelle di cui il *Verstand* s'avvale nella sua rappresentazione di stati di cose. Legge della natura è quel nesso assoluto causa-effetto che fa conseguire, in maniera necessaria ed ineludibile, ad un fenomeno un altro fenomeno, in continuità nello spazio/tempo. La legge naturale la cui forma viene qui richiamata da Kant è l'ossatura trascendentale necessaria affinché il mondo possa darsi a conoscere, ed è la forma della legge dell' Intelletto per eccellenza. L'imperativo categorico, che è un prodotto ostensivo della *Vernunft*, deve esprimersi nella sua necessità e categoricità come una legge dell' Intelletto. Essendo una *generazione pura* della *Vernunft*, la legge morale esprime la determinazione della volontà secondo universalità e necessità, pone l'essere razionale finito (ovvero l'Uomo) nella condizione di uno sguardo incondizionato e puro sulle possibilità del suo agire⁷⁷. L'Uomo e l'umanità per mezzo della *Vernunft* si pensano e agiscono in maniera incondizionata, necessaria e al di sopra della finitezza, ma per farlo usano le condizioni trascendentali e pure che rendono possibile la nostra denotazione delle cose, ovvero, la forma della legge naturale dell' Intelletto. La legge morale è dunque necessaria e universale, ma lo è nella forma esperibile dall'Uomo in quanto essere finito, ovvero nella forma

⁷⁷ Sguardo che è dunque in perfetta analogia con lo sguardo di una delle Idee della *KrV*, ovvero lo sguardo di Dio, nel cono di luce di quel *focus imaginarius* che è l' *ens entium*.

trascendentale della legge di natura.

Kant decostruisce e indaga nella *Tipica* come l'uso della legge naturale intervenga nella *determinazione della causalità libera* della *Vernunft*. È doveroso dire fin da ora che ci troviamo in questi passi in un territorio di *Übergang* (passaggio) tra la *Vernunft* e il *Verstand*, dove si confrontano denotazione e connessione, costituzione e dinamicità, costitutivo e regolativo; territorio che nella *KU* sarà peculiare della *Urteilskraft*. Con il giudizio pratico siamo nella condizione di applicare la legge morale (imperativo categorico) a un agire, ma la legge in questione è una generazione epigenetica e libera della *Vernunft*, è una legge della libertà, mentre l'agire empirico da connettervi sarà sempre appartenente all'ambito fenomenico:

Ma poiché una regola pratica della ragion pura concerne anzitutto, in quanto pratica, l'esistenza di un oggetto, e poiché, in secondo luogo, in quanto regola pratica della ragion pura, implica la necessità rispetto all'esistenza dell'azione, ed è perciò una legge pratica e non una legge naturale basata su motivi determinanti empirici, cioè una legge della libertà, per la quale la volontà deve poter essere determinata indipendentemente da qualsiasi elemento empirico (semplicemente mediante la rappresentazione di una legge in generale e della forma di essa), mentre tutti i casi che si presentano di azioni possibili non possono essere che empirici, cioè non possono appartenere che all'esperienza e alla natura,...⁷⁸

78 *KpV* A120

L'agire morale in quanto inscritto nella successione di fenomeni, nel tessuto (*Stoff*) spazio/temporale, è sottoposto alla necessità delle leggi trascendentali pure dell' Intelletto (le categorie), ma trae la propria origine da un'esperienza che la ragione fa di sé stessa (un'esperienza di autocomprensione) e dalla conseguente epigenesi di idee radicate nella libertà stessa dell'essere umano. Vi è dunque, nell'agire etico dell'uomo, una commistione inestricabile di libertà e natura, di denotazione categoriale e di interconnessione con il *Grund* di valori etici generati dalla ragione. Questa applicazione del *Grund* della *Vernunft* alla *Stoff* dell' Intelletto prevede un particolare sforzo teoretico di cui Kant è chiaramente conscio:

Il giudizio della ragion pura pratica va quindi incontro alle stesse difficoltà di quello della ragion pura teoretica; questa possedeva però un mezzo per uscirne, perchè, nel caso dell'uso teoretico, trattandosi di intuizioni a cui potevano essere applicati i concetti puri dell'intelletto, tali intuizioni (però soltanto di oggetti dei sensi) potevano essere date a priori, quindi, per quel che concerne la connessione del molteplice in esse, in conformità a priori (in quanto schemi) ai concetti puri dell'intelletto. Al contrario, il moralmente buono è, per quanto concerne l'oggetto, qualcosa di soprasensibile e per il quale non è quindi possibile trovare alcunchè di corrispondente nell'intuizione sensibile; il giudizio secondo leggi della ragion pura pratica sembra perciò sottostare a particolari difficoltà, consistenti in questo: che una legge della libertà deve essere applicata ad azioni che sono eventi che hanno luogo nel mondo sensibile e, in quanto

tali, appartengono alla natura.⁷⁹

Come avviene questa esposizione (*Darstellung*) della legge morale pura (che è una *Vernunftidee*), ovvero dell'imperativo categorico? Come si genera quel *tipo*, e dunque in cosa consiste la *Tipica* che Kant equipara a uno *schematismo della Vernunft* capace di fare da *conditio sine qua non* alla nostra vita etica? La volontà si riferisce in maniera diretta a quell' Idea della Ragione che è la legge morale pura (imperativo categorico) e questa connessione tra volontà e legge universale pura della ragione si propone essa stessa quale *schema* o, meglio, quale *tipo* di una conformità tra libertà e necessità che fa da *monogramma* a qualsiasi azione etica. L'imperativo categorico, nella sua capacità di convogliare la libera volontà all'agire, è lo *schema trascendentale puro dell'agire etico*. Schema trascendentale puro che non contiene però, al contrario dello schematismo dell' Intelletto, alcuna intuizione, ma semplicemente la forma della denotazione pura dei fenomeni in relazione ad un atto della volontà. Lo schema razionale etico, dunque il tipo, non ha intuizione pura, ma è intenzione pura. Intenzione che può diventare intuizione poiché con essa condivide la forma denotativa che ne sancisce la *reale potenza* nella dimensione fenomenica:

⁷⁹ *Ibidem*

Quando un'azione per me possibile nel mondo sensibile è assunta sotto una legge pura pratica, non è in giuoco la possibilità dell'azione come evento del mondo sensibile; tale possibilità cade infatti nell'ambito del giudizio circa l'uso teoretico della ragione in base alla legge di causalità, che è un concetto puro dell'intelletto per il quale essa ha uno schema nell'intuizione sensibile. La causalità fisica, cioè la condizione sotto cui questa possibilità sussiste, rientra nei concetti della natura a cui l'immaginazione trascendentale traccia lo schema. Ma qui non si tratta dello schema di un caso in base a leggi, ma di uno schema (se si può usare questa parola) di una legge, perchè la determinazione della volontà (non l'azione per quanto concerne il suo risultato) solo per mezzo della legge, senza alcun altro motivo determinante, connette il concetto di causalità con condizioni del tutto diverse da quelle che danno luogo alla connessione della natura.⁸⁰

Tramite il tipo, la *libera volontà* assume lo status di una *reale potenza etica*, che non può non divenire agire etico, quantomeno nei limiti in cui l'uomo può agire. E dunque, come già abbiamo visto nel precedente paragrafo a proposito delle idee regolative in ambito teoretico, la *Vernunft* ha come mezzo per accedere all'ambito fenomenico il *Verstand* e le sue categorie, le quali non si applicano più agli oggetti dei sensi tramite gli schemi trascendentali puri della *Bildungskraft*, ma attraverso una tipizzazione delle possibilità ideali (*Vernunftideen*) in gioco. I tipi che la consentano ne sono una sorta di permanente traduzione

80 Ivi A121/122

intellettuale:

Perciò la legge morale non ha alcun'altra facoltà conoscitiva all'infuori dell'intelletto (non dell'immaginazione) che ne medii l'applicazione agli oggetti della natura; ma l'intelletto non può sottoporre a un'idea della ragione, quale legge per il giudizio, uno schema della sensibilità; dovrà invece sottoporvi una legge, tale tuttavia da poter essere rappresentata in concreto negli oggetti dei sensi, quindi una legge naturale, ma solo quanto alla forma; tale legge può quindi esser detta il tipo della legge morale.⁸¹

Traduzione intellettuale di una legge della ragione è quella sua rappresentazione che la mostra congruente con la forma degli eventi sensibili che una volontà ad essa conforme non potrebbe non determinare. In questa sua impresa di supporto alla ragione, legittima quando la logica secondo cui procede sia quella di un "come se", l'intelletto è portato a muoversi in un orizzonte trascendentale ulteriore rispetto a quello assegnatogli nella prima Critica:

E in ciò consiste la deduzione trascendentale di tutte le idee della ragione speculativa, nella loro qualità non già di principi costitutivi per l'estensione della nostra conoscenza a oggetti non compresi nella nostra esperienza, ma di principi regolativi dell'unità sistematica del molteplice della conoscenza empirica in generale, che è consolidata e ordinata dentro i suoi limiti; il che non potrebbe aver luogo senza tali idee o col semplice uso dei principi dell'intelletto.⁸²

81 *Ibidem*

82 *KrV* A671-B699

In questi ed altri brani della sua prima Critica Kant teorizzava una rigida separazione dei compiti, tra un intelletto a null'altro destinato se non a una meccanica applicazione di concetti suoi propri (le categorie) in una direzione che non potrebbe mai essere se non quella di una natura come tale già sempre data, mentre non meno solitaria gli appariva l'opera di una ragione confinata in un compito meramente regolativo. Nei Passi della Tipica, invece, dà all'intelletto il compito di *simbolizzare* le idee della *Vernunft*⁸³. È evidente che una semplice facoltà di organizzazione categoriale, quale ce l'aveva sin lì prospettata, sarebbe non idonea a questo compito. Kant arriva ad attribuirle questo ruolo poiché cerca di garantire all'imperativo categorico condizioni inderogabili di oggettiva realizzabilità, ma lo fa con una non indifferente forzatura concettuale del suo sistema. Nella *KU* risolverà (almeno parzialmente) questo eccesso di compiti assegnato al *Verstand* istituendo e riconoscendo definitivamente la facoltà dell'*Urteilkraft*⁸⁴. Ma su questo punto avremo modo di tornare in seguito.

83 Senza entrare nel merito della più generale questione di un impiego noumenico delle categorie, affermando o negando la legittimità di un'operazione sulla cui possibilità i pronunciamenti kantiani sono tutt'altro che univoci, sottolineiamo che un uso delle categorie avviene (e così è nella *KpV*) la sua gestione è di competenza della Ragion pura pratica, non dell'intelletto, che, con le sue categorie, non è che uno strumento nella determinazione della volontà.

84 Di fondamentale importanza sono, a tal proposito, la distinzione tra *giudizio determinante* e *giudizio riflettente* (*KU par. IV*) e la conseguente ulteriore distinzione (§59) tra *schema* e *simbolo*, dove il *tipo* e la connessa *tipica* paiono presentarsi come un simbolismo etico, ovvero, come una esibizione indiretta di idee della *Vernunft*, ma di natura morale.

Resta da dire che il *Verstand* è implicato in maniera corretta quando, in una logica che non cessi di essere quella di un "come se", la necessità che gli si chiede di attestare è quella di una legge naturale assunta quale semplice unità di misura dei possibili effetti di una condotta, senza con ciò pregiudicare il diritto-dovere della *Vernunft* di farsi carico di una necessità di ordine diverso e di esserne interprete in quel modo indiretto che è propriamente il suo: attraverso un inquadramento selettivo delle operazioni categoriali dell'intelletto, volto ad assicurare loro un *surplus* di ragionevolezza rispetto a quella che può essere garantita da una semplice assunzione concettuale o organizzazione funzionale di uno stato di cose quale che sia. A questo dovrebbe servire quella loro rilettura tipologica che Kant teorizza: a un inquadramento selettivo delle operazioni intellettuali sottintese ai diversi possibili stati di cose, nel quale, ancora una volta, siamo chiamati a riconoscere l'essenza di una ragione non altrimenti pensabile se non come quella prospettiva nella quale l'inquadramento in questione si rende possibile e che si mantiene attraverso un esercizio di costante epigenesi delle condizioni che la generano. Quale monogramma comportamentale di generazione epigenetica della *Vernunft* il *tipo*, pertanto, può e deve essere a nostro avviso interpretato.

Una ragione che la propria essenza manifesta in un costante inquadramento tipologico delle operazioni intellettuali sottintese ai diversi stati di cose possibili è una ragione che si propone quale

condizione di giudizi morali di cui non potremmo considerare altrimenti artefice:

La regola del giudizio sottostante alle leggi della ragion pura pratica è la seguente: domandati se l'azione che intendi compiere potrebbe essere considerata come possibile mediante la tua volontà, se essa dovesse aver luogo secondo una legge della natura di cui tu facessi parte. In base a questa regola, ognuno giudica infatti se le azioni sono buone o cattive.⁸⁵

L'analogia richiamata in questo brano è un passaggio essenziale in ogni esperienza pratica che dalle leggi di una ragion "pura", non vincolata ai contesti esperienziali in cui si cala, abbia la pretesa di lasciarsi guidare. Analogica si rivela la prospettiva di cui una ragione siffatta si nutre, analogica la condizione che tende a far valere: analogica quanto può esserlo la condizione di una corrispondenza tra le leggi di una ragionevolezza infinita e quelle di una natura di cui ci si possa considerare parte. Ammettendo che una tipica in grado di mediarli sia condizione necessaria di quei nostri giudizi pratici che "puri" ambiscano ad essere riconosciuti, Kant si è imbattuto in una scoperta che lo avrebbe obbligato a un ripensamento radicale dell'intera sua dottrina dell' *Urteilkraft*. Ha dovuto prendere atto che, quale che sia la struttura logica dei nostri giudizi, analogica deve essere in ultima istanza ritenuto il fondamento della nostra capacità di giudicare. Fu una scoperta la

85 *KpV* A123

cui importanza è perfino superfluo sottolineare. Superfluo, invece, certamente non è ricordare quanto, a suo riguardo, la nostra analisi ci ha consentito di accertare. La scoperta di una base analogica delle nostre esperienze giudicanti è avvenuta in un contesto in cui la riflessione verteva sui loro fondamenti razionali. Più esattamente: su quel caso di epigenesi della ragion pura che è il prodursi di una tipica dei giudizi pratici. La connessione è tutt'altro che occasionale. In una pagina che merita di essere citata per intero, Kant arriva ad affermare che una considerazione del mondo sensibile quale tipo di una natura intellegibile e, dunque, una sua considerazione fondamentalmente analogica è un evento che si compie ogniquale volta ragioniamo, anche se il luogo privilegiato in cui ci è concesso renderne conto e ammetterlo quale apriorica (leggi: trascendentale) condizione di ogni nostra esperienza giudicante è quello di un giudicare pratico che "puro" si sforzi di mantenersi:

Pertanto è anche lecito impiegare la natura del mondo sensibile come tipo di una natura intelligibile, a patto di non trasferirvi le intuizioni e ciò che da esse dipende, e di limitarsi a riferirvi semplicemente la forma della conformità alla legge in generale (il cui concetto si riscontra anche nell'uso più comune della ragione, ma non può essere riconosciuto a priori in modo determinato per altro rispetto tranne quello puro pratico della ragione). Infatti le leggi, in quanto tali, sono identiche sotto questo aspetto, qualunque sia il fondamento da cui traggono i loro motivi determinanti. D'altra parte, poiché in ogni intelligibile non

c'è assolutamente altro che la libertà (per mezzo della legge morale), e anche questa solo in quanto presupposto inseparabile di tale legge; e inoltre, poiché tutti gli oggetti intelligibili a cui la ragione, sotto la guida di questa legge, potrebbe forse condurci, non hanno a loro volta alcuna realtà per noi se non in vista di questa legge e dell'uso della ragion pura pratica, che, a sua volta, è autorizzata, anzi obbligata, a servirsi della natura (secondo la pura forma intelligibile di essa) come tipo del giudizio, *la presente osservazione ha lo scopo di far sì che non venga annoverato tra i concetti ciò che appartiene semplicemente alla tipica dei concetti.*⁸⁶

2.3. Ipotiposi.

Kant dà in maniera esplicita una revisione critica complessiva dell'esposizione delle Idee della Ragione (*Vernunftideen*) nel §59 della *KU*. Il paragrafo, ad onor del vero, è densissimo di questioni non tutte riconducibili a quella dell'esposizione (*Darstellung*) trascendentale dei prodotti puri della Vernunft, ma in questa sede sarà nostro compito circoscrivere per quanto possibile questo aspetto, che ne rimane comunque, a nostro parere, il nodo teoretico centrale.

Il paragrafo si intitola *Della bellezza come simbolo della moralità* e fa pregustare un caleidoscopio tematico che coinvolge l'estetica (la nozione di bellezza), la teoria della conoscenza (relativamente alla nozione di simbolo) e l'etica (relativamente alla nozione di moralità). La concentrazione tematica è tale che le prime righe

⁸⁶ *Ivi* A124 Corsivo nostro.

rischiano addirittura di apparire fuori tema a un lettore privo del *background* problematico che la loro interpretazione esige:

Per provare la realtà dei nostri concetti si richiedono sempre intuizioni. Se si tratta di concetti empirici, esse si chiamano *esempi*. Se si tratta di concetti puri dell'intelletto, esse sono dette schemi. Se poi si pretende che venga provata la realtà oggettiva dei concetti della ragione, cioè delle idee, in funzione, anzi, della loro conoscenza teoretica, si vuole qualcosa d'impossibile, perchè ad esse non si può dare assolutamente un'intuizione adeguata.⁸⁷

Troviamo quì riassunti alcuni capisaldi della teoresi kantiana relativi a momenti cruciali⁸⁸ del suo sistema affrontati sia in sede di *KrV* (nel capitolo sullo schematismo trascendentale⁸⁹ e nella *Appendice alla dialettica trascendentale*⁹⁰) sia in sede di *KpV* (nelle pagine dedicata alla *Tipica del giudizio puro pratico*⁹¹ e in quelle in cui ci si chiede *Come è possibile un'estensione della ragion pura dal punto di vista pratico senza che ciò implichi un'estensione della sua conoscenza quale ragione speculativa?*⁹²). Per la verità, Kant non si limita quì a riassumere tesi già note, ma pone le premesse di una loro rielaborazione. Il tema che funge da filo conduttore è quello

87 *KU* A254/255 Corsivi dell'autore.

88 Naturalmente il passo potrebbe essere collegato con numerose altre pagine kantiane. Nella Nostra scelta dei testi con cui connetterlo abbiamo tenuto conto della rilevanza in essi assunta dalle questioni che solleva.

89 *KrV* A137/B176

90 *Ivi* A642/B670

91 *KpV* A119

92 *Ivi* A241

dei diversi modi in cui concetti di ordine diverso si prestano ad essere "esibiti" in una intuizione. E una prima novità è data dall'uso del termine "esempi" per indicare intuizioni corrispondenti a concetti empirici. Alle modalità di esibizione intuitiva di concetti di questo tipo Kant aveva dedicato in precedenza solo pochi cenni⁹³ e la scelta di considerarle non meno problematiche delle altre a cui aveva rivolto sin lì l'attenzione non mancherà di avere implicazioni su cui torneremo nell'ultimo capitolo di questa ricerca. Notiamo, intanto, come questa ripresa sistematica del tema dell'esibizione intuitiva di un concetto nulla sembri aggiungere a proposito di quelle modalità di esibizione intuitiva delle categorie dell'intelletto che "schemi" erano stati da tempo definiti e come sull'impossibilità di dare una intuizione adeguata alle idee della ragione il testo sembri essere più perentorio che in altri momenti⁹⁴. Ma, nello sviluppo dell'argomentazione, si chiarisce a quale tipo di esibizione intuitiva delle idee della ragione ci si riferisca quando la si dichiara "assolutamente" impossibile:

Ogni *ipotyposi* (esibizione, *subiectio sub aspectum*) in quanto resa sensibile, è di uno di questi due tipi: o *schematica*, se a un concetto colto

93 *KrV* A141/B181

94 In *KrV* A327/B384 si esprimeva così: "*L'idea è per me un concetto necessario della ragione, a cui non può esser dato alcun oggetto congruente nei sensi*". Dove sembra che l'oggetto dei sensi (dunque sempre un fenomeno e in quanto fenomeno sempre possibile alla nostra conoscenza tramite intuizione) non sia mai congruente, dunque adeguato direttamente e perfettamente all'idea della ragione. Ma non declina come impossibile una adeguazione diversa (ad esempio indiretta ed analogica) e per certi versi in parte incongruente col concetto razionale.

dall'intelletto viene data a priori l'intuizione corrispondente; oppure *simbolica*, se sotto un concetto che solo la ragione può pensare, e al quale nessuna intuizione sensibile può essere adeguata, ne viene posta una con la quale il modo di procedere della capacità di giudizio è solo analogo a quello che essa segue nello schematizzare, in quanto conviene con quello secondo la regola di questo modo di procedere, non secondo l'intuizione stessa, e dunque solo secondo la forma della riflessione, non secondo il contenuto.⁹⁵

L'ipotiposi è dunque la *realizzazione del concetto*, la sua restrizione a una intuizione. Nel caso dei concetti intellettuali questa restrizione è data da schemi in cui e con cui il significato della struttura relazionale rappresentata dalle categorie cessa di coincidere con quella, intuitivamente indeterminabile, di una struttura dell'essere in generale e in quanto tale per coincidere con quella di una rete di relazioni che la loro dimensione spazio-temporale rende intuitivamente determinabili. A un'analogia restrizione del loro significato possibile non si prestano invece idee, come quelle della ragione, che al proprio modo incondizionato di significare non potrebbero rinunciare senza contraddire la propria natura. Idee non altrimenti legittimabili se non quali prospettive nelle quali è ragionevole procedere vedrebbero stravolto l'unico loro significato accettabile se dovessimo conferire loro le valenze intuitive di uno schema in cui incasellare in via definitiva i dati contingenti di esperienze che della loro contingenza verrebbero, a

95 KU A255

loro volta, private.

A questa conclusione Kant era da tempo pervenuto: a stabilire l'impossibilità che un'idea della ragione possa assumere, senza cessare di essere tale, significati intuitivi equivalenti a quelli di uno schema di indentificazione di un dato sensibile quale che sia. La novità consiste nell'ammettere che quel tipo di ipotiposi a cui un'idea della ragione non potrebbe prestarsi non è l'unica possibile, perchè all'orizzonte sensibile delle nostre esperienze non appartengono soltanto i contenuti che in esso assumiamo, ma anche quel tanto di intellegibile che ci consente di assumerli e che il nostro modo di assumerli ci obbliga a riconoscervi. Di esso, dice Kant, ci è testimone e veicolo la nostra capacità di giudizio. Giudicare significa far valere determinate condizioni di intelligenza e procedere in ragione di esse. Kant nota giustamente come di regole e procedure si tratti indipendenti dalla direzione che il nostro giudicare assume o, se si preferisce dall'interesse che fa prevalere. La direzione abituale, la direzione che quel giudicare non riflessivo benchè, come Kant ci ha insegnato, sempre e comunque riflettente che è abitualmente il nostro, è quella di una conoscenza che mira alla rappresentazione di un oggetto in quella sua configurazione che abbiamo imparato a definire "oggettiva", quale insieme di proprietà reali e, dunque, al modo di una cosa distinguono da ogni altra. Di quel giudicare abitualmente si tratta che si esaurisce in un realistico percepire e per il quale l'oggetto quale realisticamente si

configura è l'unico approdo sensibile in grado di corrispondere allo schema concettuale entro cui lo coglie. Ma analogo a questo, perchè vincolato alle medesime regole, va considerato un giudicare in cui l'interesse per l'oggetto non sia rivolto alle proprietà reali che da ogni altro lo distinguono, ma a proprietà formali che con altri (pur restandone realmente distinto) può trovarsi a condividere: non alla rappresentazione di quelle, ma a una assunzione riflessiva di queste.

Riflettere sulle analogie formali che tra due oggetti realmente distinti è possibile cogliere in ragione di un percorso cognitivo retto dalle medesime regole, vincolato a identiche modalità di concettualizzazione, fa sì che la dimensione sensibile con cui ci si confronta venga ad essere rappresentata non più da proprietà (reali) che irrimediabilmente li diversificano, ma da proprietà (formali) che li apparentano e che consentono di associarli in una relazione di tipo simbolico, il cui primato euristico rispetto a ogni associazione di proprietà reali è dato da fatto che le proprietà eminentemente formali che associa hanno, per così dire, una estensione trasversale: sono connotazioni logiche riferibili in contenuti razionali di un'idea non meno che a quelli intellettuali di un concetto e le analogie che consentono possano per tanto coinvolgere, in una relazione di rimando reciproco, non solo oggetti distinti dalle loro diverse proprietà reali, ma anche oggetti reali e oggetti che ideali siamo tenuti a riconoscere, perchè da loro

proprietà di ordine logico unicamente rappresentati. L'associazione analogica di un oggetto ideale con oggetti reali ad esso apparentabili in ragione di proprietà formali comuni non muta le condizioni che rendono impossibile l'ipotiposo diretta di quelle connotazioni logiche che sono i soli possibili contenuti oggettivi di un'idea, ma crea la condizione di una loro esibizione indiretta che "simbolica" merita di essere, a pieno titolo, definita. Di un'esibizione intuitiva in ogni caso si tratta⁹⁶, che non cessa di essere inadeguata sotto il profilo empirico, ma che adeguata può rivelarsi quando l'unità di misura sia la sua capacità di soddisfare istanze di ordine intellettuale, a proposito delle quali Kant sottolinea come non possano coincidere con pretese di tipo dimostrativo:

Tutte le intuizioni che vengono poste sotto a concetti a priori sono o schemi o simboli: i primi contengono esibizioni dirette, i secondi esibizioni indirette del concetto. I primi lo fanno in modo dimostrativo, i secondi tramite un'analogia (per la quale ci si serve anche di intuizioni empiriche)

96 Kant difende la tesi dell'intuitività del simbolo in polemica con i logici del suo tempo che intuitivo non lo consideravano: *È un uso della parola simbolico invalso sì fra i nuovi logici, ma che ne stravolge il senso e che è sbagliato, quello di quando la si contrappone alla specie di rappresentazione intuitiva: quella simbolica, infatti, è una specie dell'intuitiva. La seconda (l'intuitiva) può infatti venire suddivisa nella specie di rappresentazione schematica e nella simbolica. Ambedue sono ipotiposi, cioè esibizioni (exhibitiones): non meri caratterismi, cioè designazioni dei concetti mediante segni sensibili concomitanti, che non contengono proprio niente di appartenente all'intuizione dell'oggetto, ma che servono loro come mezzo di riproduzione, secondo la legge dell'associazione dell'immaginazione, e dunque con intento soggettivo; questi sono o parole o segni visibili (algebrici, o anche mimici), come mere espressioni per concetti. (KU A255). Per ciò che concerne i caratterismi, il loro statuto e la loro origine rimando all'Antropologia dal punto di vista pragmatico §38 B106-109 Della facoltà di significazione (facultas signatrix).*

in cui la capacità di giudizio compie un duplice ufficio: quello di applicare, in primo luogo, il concetto all'oggetto di una intuizione sensibile e poi, in secondo luogo, la mera regola della riflessione su quell'intuizione a tutt'un altro oggetto, del quale il primo non è che il simbolo.⁹⁷

L'esibizione schematica è quindi, secondo Kant, diretta e dimostrativa, in quanto ipotiposi che rapporta un concetto puro dell'intelletto a una intuizione temporale ordinata che, nella sua singolarità, è l'esibizione dell'universale e necessario procedimento costitutivo indicato dal concetto stesso⁹⁸. Ora è chiaro che dell'idea della Ragione, che porta con sé un procedere incondizionato ed assoluto, non possa esserci questo tipo di esibizione. Per ovvi motivi, è infatti impossibile comprendere in una intuizione singolare tutta la serie (infinita) delle condizioni che sarebbero necessarie alla determinazione sensibile dell'incondizionato. È altresì impossibile restringere ad una singola intuizione temporale (dunque sensibile) qualcosa come l'idea della ragione, che non ha valore costitutivo di alcun oggetto possibile, ed è dunque impossibile dare forma temporale ad una formalità che non è temporalmente orientata in determinazioni di successione procedurali. In altre parole, come Kant aveva già chiarito nella *Dialettica* della *KrV*, qualsiasi oggetto di cui dovessimo pensare che sta *dimostrando* la verità di un'idea della ragione, ciò che potrebbe essere vero solo

⁹⁷ KUA255

⁹⁸ Per un chiarimento ed una esposizione esaustiva del significato che Kant attribuisce alla parola "dimostrazione" mi permetto di rimandare a M. Barale, *Kant e il metodo della filosofia. Vol. I: Sentire e intendere*, ETS, Pisa, 1988, pp. 204-224.

ammettendo che le modalità della sua costituzione possano coincidere con una procedura in essa implicita e tale da identificarla, quando invece sappiamo che nessuna idea della ragione può consistere in una determinata procedura, dal momento che a definirla è sempre e soltanto una prospettiva in cui ci chiede di procedere, sarebbe occasione di un dissidio della ragione con se stessa, poichè le assegnerebbe una dimensione oggettiva e una funzione rappresentativa che non potrebbero essere le sue e in cui non potrebbe riconoscersi senza contraddizione. Il giudizio può, secondo Kant, ovviare a questa tragedia dell'umana ragione stabilendo, tra l'oggetto contenuto nell'intuizione temporale (dettata dallo schematismo intellettuale) e il concetto puro della ragione, una associazione di tipo unicamente analogico⁹⁹. L'oggetto in questione diviene in tal caso simbolo sensibile dell'idea:

Così, uno stato monarchico viene rappresentato come un corpo animato, se è dominato da leggi popolari interne, come una mera macchina (come per esempio un mulino a mano), se è dominato da una singola volontà assoluta, ma in entrambi i casi in modo solo simbolico. Infatti, fra uno stato dispotico e un mulino a mano non c'è, è vero, alcuna somiglianza, ma c'è invece fra le regole per riflettere sull'una sull'altra e sulla loro causalità.¹⁰⁰

99 Kant sottolinea la natura dell'analogia come perfetta identità di rapporti, quantitativi nell'ambito matematico e qualitativi in quello filosofico (*KrV* A180/B223), offrendo un criterio che non ha nulla a che vedere con quello della somiglianza tra cose (*Proleg.* §58, *KU* §90).

100 *KU* A255.

A lungo condizionato da modelli di conoscenza inconsapevoli di quanto la formazione del nostro patrimonio concettuale debba a quella modalità di esibizione del loro contenuto logico che mira non alla rappresentazione di stati di cose diversi, ma all'istituzione di prospettive in cui possano assumere significati non contingenti, Kant fa una scoperta destinata a modificare profondamente la teoria della conoscenza esposta nella parte analitica della prima Critica. Una parte considerevole del nostro patrimonio concettuale si è formata in un modo che non è quello di una ipotiposi schematica, cioè di una determinazione del sensibile in ragione di condizioni logiche a null'altro mirate se non alla rappresentazione di sue proprietà reali, ma quello di una ipotiposi simbolica, cioè di una sua assunzione che in esso privilegia la capacità di rendere visibili condizioni di intelligenza che lo trascendono e che alla possibilità di suoi significati non occasionali rimandano:

La nostra lingua è piena di queste esibizioni indirette, fondate sull'analogia, in cui l'espressione non contiene lo schema proprio del concetto, ma soltanto un simbolo per la riflessione. Tali sono le parole "fondamento" (appoggio, base), "dipendere" (esser tenuto dall'alto), "derivare" da qualche cosa (invece di seguire), "sostanza"..., ed innumerevoli altre ipotiposi non schematiche, ma simboliche, ed altre espressioni che designano concetti non mediante intuizioni dirette, ma soltanto secondo l'analogia con queste, cioè col trasferire la riflessione su di

un oggetto dell'intuizione ad un concetto del tutto diverso, al quale forse non potrà mai corrispondere direttamente un'intuizione.¹⁰¹

Sono chiamati in causa concetti di grande importanza filosofica (fondamento, dipendere, derivare, sostanza), e di tutti si dice che sono il risultato di una ipotiposi di tipo simbolico: di un percorso con cui forme di intelligenza prive in origine di contenuti intuitivi e sensibili ad esse direttamente riferibili si avvalgano di riferimenti analogici a stati e condotte sensibili in grado di offrire una evidenziazione sintuitiva alle loro proprietà formali. La scoperta di una maniera di procedere come questa solleva interrogativi a cui lo stesso Kant non ha potuto sottrarsi. Sotto il titolo di "ipotiposi simbolica" si teorizza, infatti, un tipo di relazione che dovrebbe essere ritenuta necessaria e nei cui limiti dovremmo ammettere di operare in tutte quelle forme di conoscenza di cui fosse chiaro che non possano prescindere da una ostensione di proprietà formali e, con esse, di istanze di razionalità e forme di ragionevolezza non altrimenti oggettivabili se non assumendo dati di origine sensibile quali rappresentazioni non schematiche, ma simboliche, non dirette, ma indirette, di altri sulla cui origine non sensibile si è obbligati a convenire. Posto che di origine sensibile debbano ritenersi le condizioni di intelligenza del sensibile stesso, diventa inevitabile chiedersi se quel modo di avvalersene che si fonda su relazioni di tipo simbolico non debba essere ritenuto, alla resa dei

101 *KU A255*.

conti, l'unico per noi possibile.

Un tale interrogativo chiama in causa, in primo luogo, la celebre distinzione tra conoscenza filosofica e conoscenza matematica: tra una conoscenza per concetti che dovremmo considerare priva di supporti intuitivi e una conoscenza che sulla costruzione di concetti aprioricamente agganciati a una non meno apriorica base intuitiva potrebbe invece contare. Una distinzione come questa era un punto fermo della teoria della conoscenza esposta nella prima Critica, dove veniva così presentata:

Stabilire se ed in qual misura tutto ciò che esiste (una cosa nello spazio e nel tempo) sia un *quantum* oppure no; se in esso debba essere rappresentata un'esistenza o una mancanza; in qual misura il qualcosa (che riempie lo spazio e il tempo) costituisca un primo sostrato o una semplice determinazione; se si rapporti nella sua esistenza a qualcos'altro come causa o come effetto; e finalmente se nella sua esistenza sia isolato o in dipendenza reciproca con altre cose, stabilire di questa esistenza la possibilità, la realtà e la necessità o i loro contrari: tutto questo incombe alla conoscenza razionale procedente in base a concetti, che è detta filosofia. Invece determinare a priori un'intuizione nello spazio (figura), dividere il tempo (durata) o semplicemente conoscere il fattore universale della sintesi di una e medesima cosa nel tempo e nello spazio e la conseguente grandezza di un'intuizione in generale (numero): tutto ciò equivale a un operare della ragione mediante costruzione di concetti, e prende il nome di matematica.¹⁰²

102 KrV A724/B752

La distinzione tra conoscenza filosofica e conoscenza matematica era stata stabilita su un terreno che non è quello della rappresentazione intellettuale di qualcosa di empiricamente dato, ma quello di un esercizio diretto ed esclusivo della ragione. Risultava pertanto equivalente a quella tra un suo uso definito "discorsivo" e un suo uso definito "intuitivo":

[...] Con l'esempio addotto ci proponevamo semplicemente di porre in chiaro la grande differenza che c'è fra l'uso discorsivo della ragione in base a concetti e quello intuitivo mediante costruzione di concetti.¹⁰³

Sull'impossibilità della conoscenza filosofica di appoggiarsi a una qualsivoglia base intuitiva Kant aveva insistito anche là dove ne inferiva l'impossibilità, per un discorso filosofico, di strutturarsi in modo da poter offrire alle tesi che va sostenendo la condizione di una loro "dimostrazione" in senso proprio (*Demonstration*):

Ma la conoscenza filosofica deve fare a meno di questo privilegio, essendo costretta a trattar sempre l'universale *in abstracto* (mediante concetti), a differenza della matematica che può considerare l'universale *in concreto* (nella singola intuizione), per mezzo di una pura rappresentazione a priori, in cui qualsiasi passo falso è patente. Preferirei quindi dare alle prime il nome di prove acromatiche (discorsive), per il fatto che non possono esser condotte che per mezzo di semplici parole (l'oggetto del pensiero), in luogo di quello di dimostrazioni, perchè queste, come lo

103 *Ivi* A719/B747

stesso termine sta a significare, procedono nell'intuizione dell'oggetto.¹⁰⁴

Nelle pagine della prima Critica e, più esattamente, di quella sezione della sua "Dottrina trascendentale del metodo" in cui si era posto il problema di una "disciplina della ragione nei suoi usi dimostrativi", Kant ci aveva abituato a un uso della parola "dimostrazione" (*Demonstration*) quale equivalente generico dell'espressione "prova apodittica" (*apodiktischer Beweis*), per indicare quel grado di certezza che coincide con una condizione di evidenza e che può essere raggiunto solo mediante l'esibizione ostensiva della verità di un concetto o di un sistema di concetti (dottrina o teoria). Una volta ammesso che su una base intuitiva ad essa aprioricamente e, pertanto, direttamente riferibile possano contare solo i concetti che concorrono a formare una dottrina matematica, sembrava inevitabile concludere che ad essi soltanto spetti il privilegio di una possibile esibizione ostensiva della loro verità: ad essi e non a quei concetti filosofici che su un loro apriorico supporto intuitivo non possono contare. A questa conclusione Kant era pervenuto in contesto teorico che sembrava non lasciare spazio a dubbi e obiezioni: nel contesto di una teoria della conoscenza disposta a concedere un fondamento intuitivo solo a concetti matematici sorretti da aprioriche nozioni di spazio e di tempo e a concetti empirici nutriti dalle informazioni dei sensi. Il

104 *Ivi* A734-5/B762-763

quadro inevitabilmente muta nel momento in cui si scopre che un supporto intuitivo, seppure indiretto, non si può negare neppure a quei concetti che "filosofici" continuano ad essere definiti: a quelle sue formazioni logiche che il pensiero si concede avendo direttamente di mira solo proprie istanze di intelligibilità e coerenza ricostruttiva. L'importanza di questa scoperta si misura solo chiedendosi a quale diversa teoria della dimostrazione filosofica abbia aperto la strada e se la novità che introduce sia compatibile con una teoria della conoscenza costruita ignorandola.

La risposta alla prima di queste due domande non può prescindere dalle difficoltà che la tesi della non dimostratività del sapere filosofico e, in generale, di ogni sapere discorsivo aveva incontrato già in origine: già in un contesto, come quello della dottrina del metodo della prima Critica, che a risposta diversa non lasciava spazio. La rigida dicotomia tra saperi disponibili e saperi indisponibili a prove di tipo ostensivo spingeva infatti Kant verso una conclusione che, presa alla lettera, nei termini dicotomici in cui se la prospettava, lo avrebbe obbligato a un pesante indebolimento dei poteri veritativi della riflessione filosofica che egli per primo non era disposto ad accettare, poichè la sola verità che il discorso filosofico avrebbe avuto il diritto di continuare a perseguire con i propri mezzi non avrebbe potuto essere se non di ordine formale e in null'altro avrebbe potuto consistere se non in un uso delle parole che non violi le regole grammaticali del discorso a cui

appartengono. Questa implicazione, per lui stesso inaccettabile, della tesi che stava sostenendo Kant avrebbe potuto evitarla solo con una distinzione che allentasse i vincoli e attenuasse gli effetti di quella rigida dicotomia tra ostensivo e non ostensivo, intuitivo e discorsivo. Non mancano indicazioni in questo senso già nei testi della prima Critica che andiamo evocando. Ma la difficoltà che gli si prospettava avrebbe potuto sperare di superarla solo ammettendo qualcosa che allora non era in grado di ammettere: forme di ostensività e, con esse, di contenutistica dimostrabilità diverse da quelle su cui possono contare le discipline matematiche, ma suscettibili di garantirci *analoghe* certezze quando sulla verità o falsità di ciò che stiamo pensando ci si interroghi. Sembra dunque legittimo affermare che la scoperta di modalità simboliche di ipotiposi abbia aiutato Kant a uscire dalle angustie di una alternativa tra discorsivo e intuitivo troppo rigida per riuscire a dare conto del costante interagire, nelle nostre esperienze, di fattori dell'uno e dell'altro ordine e, in definitiva, di una struttura delle nostre condotte conoscitive che originariamente complesse, a ogni livello, le rivela.

Quanto al secondo e più generale interrogativo, è doveroso ammettere che a una contrapposizione di principio e non meramente funzionale tra discorsivo e intuitivo Kant non ha rinunciato e si è sforzato di mantenerla anche in presenza di condotte conoscitive in cui la collaborazione tra fattori dell'uno e

dell'altro ordine non si realizza meccanicamente, a partire da nessi strutturali (schemi) in cui la sua possibilità sarebbe formalmente data, ma è acquisita in virtù di una mediazione che dagli uni o dagli altri muove e che, rivelandosi in entrambi i casi egualmente possibile, sembra offrire l'inequivocabile testimonianza di una originaria complessità e reciproca apertura di entrambi i poli in questione. La scoperta di forme di collaborazione tra razionale e sensibile come quelle che si realizzano nelle ipotiposi di tipo simbolico non impedisce a Kant di insistere su una contrapposizione che, equiparando la conoscenza mediante simboli a una conoscenza di tipo intuitivo, non rinuncia all'ipotesi di forme di conoscenza discorsiva a cui ogni dimensione simbolica, ogni disposizione a significare alcunchè di intuitivamente accessibile, dovrebbe risultare estranea:

Perciò la conoscenza simbolica non deve essere contrapposta alla intuitiva, ma alla discorsiva, nella quale il segno (il carattere) accompagna il concetto solo come un custode (*custos*) per riprodurlo all'occasione. Pertanto la conoscenza simbolica non si contrappone alla intuitiva (mediante l'intuizione sensibile) ma alla intellettuale (mediante concetti). I simboli non sono che mezzi dell'intelletto, semplicemente indiretti, che poggiano sull'analogia con certe intuizioni, a cui si può applicare il concetto per fornirgli di un significato mediante la rappresentazione di un oggetto.¹⁰⁵

Ma è possibile ammettere parole in grado di custodire un concetto

105 *AP B*/107

puro essendo prive di valenze simboliche in grado di evocarlo? Come può il concetto che affidiamo loro in custodia risultare comprensibile e da ogni altro distinguibile se non ha una relazione seppur indiretta con qualche intuizione? Si è tentati di affermare che, come è vero che *i concetti senza intuizioni sono vuoti*, le idee senza *intuizioni indirette* (analogie) sono impensabili. Questo perchè un concetto della *Vernunft* senza un qualche riferimento, seppur indiretto, ai fenomeni, non comprende nulla e nulla può concepire. Non è meno problematico pensare che le trascendentali epigenesi della *Vernunft*, le idee che la distinguono, rispondendo bensì a istanze di ragionevolezza sue proprie, ma anche e al tempo stesso a necessità di esperienze che ragionevoli mirino ad essere e che non sia pertanto lecito negare loro la capacità di riferirsi, sia pure in maniera mediata, indiretta e analogica, ai fenomenici oggetti delle esperienze che concorrono a rendere possibili?

La capacità delle idee di ottenere un'esibizione indiretta prova, a nostro parere, come un intervento della *Vernunft* non possa essere escluso neppure nel processo di formazione dei nostri concetti empirici e che da essa, in particolare, a un processo di autorappresentazione e autogenerazione che da essa muove, debba essere attribuita la capacità di fornire alla nostra facoltà di giudizio le ipotesi a cui deve ricorrere quando, nel suo uso riflessivo, le condizioni di intelligenza di cui ha bisogno non siano disponibili al modo di schemi come tali già sempre dati. Sono le

questioni che intendiamo approfondire nell'ultimo capitolo di questa nostra ricerca.

Capitolo terzo

Epigenesi della Ragione e Facoltà di giudizio riflettente.

3.1. Due domini: fenomenico e noumenico. Un solo passaggio (Übergang): la Facoltà di giudizio.

I due domini della natura e della libertà, di cui Kant ha approfondito la trattazione nelle prime due critiche, hanno due legislazioni con due origini diverse. La Natura si costituisce tramite i principi dell'Intelletto puro, nella misura in cui l'ordine costitutivo della realtà naturale fenomenica è sottoposto al rigido meccanicismo causale; la Libertà si genera dalla suprema delle facoltà umane, la Ragione, la quale conferisce tramite l'opera dei suoi prodotti epigenetici puri (le Idee) realtà oggettiva alla necessità della libertà, svelando nel mondo fenomenico la sua legislazione proveniente dalla dimensione intelligibile e noumenica dell'essere umano. Kant ha cercato nelle opere precedenti la *KU* di sostenere la coesistenza di questi due differenti ordini legislativi, mantenendoli in qualche modo separati. Tale "simmetria asettica" era tuttavia destinata a rompersi. Per quanto i due domini¹⁰⁶ restino

106 L'utilizzo del termine "dominio" rinvia ad un'ampia metafora di cui si serve Kant nel II paragrafo dell'Introduzione alla *KU*:

"I concetti, in quanto vengono riferiti ad oggetti, senza considerare se una loro conoscenza sia possibile o no, hanno il loro "campo" (Feld) – che viene determinato solo in base al rapporto che il loro oggetto ha con la nostra facoltà conoscitiva generale. - La parte di questo campo nella quale conoscenza ci è possibile, è un territorio (*territorium*) per questi concetti e per la facoltà conoscitiva richiesta per tale scopo. La parte del territorio sulla quale essi sono legislatori è il dominio (*ditio*, *Gebiet*) di questi concetti e delle facoltà conoscitive loro corrispondenti."

rigorosamente separati e diversi tra loro, e qualsiasi interferenza tra i principi che li costituiscono vada esclusa, la libertà deve poter stabilire la attuabilità mondana del fine definitivo (*Endzweck*)¹⁰⁷. È necessaria dunque un'altra "riflessione", che verta sulla possibile "ospitalità" della libertà umana all'interno della "meccanica" della natura. Nella terza Critica, Kant si occupa dell'individuazione e della giustificazione trascendentale del principio che guida questa riflessione: il principio della finalità (*Zweckmässigkeit*).

Le argomentazioni di Kant nella *KU* riprendono e approfondiscono il rapporto tra una possibile riflessione ipotetica, ma strettamente necessaria alla natura della nostra Ragione, e il mondo fenomenico costituito da logiche costitutive dall'Intelletto. L'indagine trascendentale di Kant, nella *KU*, si pone il problema di quel fondamento dell'umano conoscere che può permettere il passaggio (*Übergang*) tra la dimensione fenomenica e quella noumenica. Tenta, cioè, una legittimazione trascendentale di questo "ponte", individuandone il principio e le dinamiche di applicazione. E', dunque, nel problema sistematico dell'unità della Ragione, unità di funzioni costitutive e regolative, che si deve individuare il focus di condensazione argomentativa dell'opera. Questo capitolo si focalizzerà quindi sull'analisi di come nella terza Critica il filosofo tedesco dia conto di questa unità del sistema della Ragione umana.

107 G.Marini, *Letzer Zweck e Endzweck. Osservazioni critiche a una questione non solo terminologica fra Kant e Hegel*, in *Ricostruzione della soggettività*, a cura di R. Bodei, G. Cantillo, A. Ferrara, V. Gessa Kurotschka, S. Maffettone, Napoli, Napoli, Liguori 2004, PP. 63-80.

Ciò che significa: di come arrivi a legittimare una concezione della natura quale sistema organizzato di finalità, di come questa finalità oggettiva si possa accordare con la finalità soggettiva, di come una facoltà di giudicare che nell'ottica della prima Critica risultava appiattita su logiche e meccanismi dell'Intelletto arrivi ad affermare una propria autonomia, rispetto ad esso e rispetto a una Ragione con la quale, nondimeno, costantemente interagisce.

3.2. La finalità della natura come sistema di leggi empiriche

Il tessuto categoriale dell' Intelletto puro determina le coordinate generali entro le quali qualsiasi fenomeno, in quanto espressione di una "natura in generale", deve necessariamente inscrivarsi, ma lascia "indeterminata", o meglio, non pienamente "comprensibile", una molteplicità di casi empirici il cui "senso" eccede quello rappresentabile in una legge generale della natura¹⁰⁸ e può essere colto solo da leggi particolari, contingenti rispetto a quelle dell'intelletto puro e nondimeno universali e necessarie per evincere un'esperienza unitaria della natura a cui appartengono. Leggi siffatte, universali e tuttavia non riconducibili a quelle, inevitabilmente più generali, di una natura in quanto tale, non sono da queste ricavabili, ma non potrebbero essere stabilite neppure in

108 L'intelletto fornirebbe, cioè, le "condizioni necessarie, ma non sufficienti di ogni esperienza": la fondazione di leggi particolari della natura, "viste nella loro infinita molteplicità e nella loro smisurata diversità ed eterogeneità" sfugge alle sue specifiche competenze. Cf. S. Marcucci, *Gli aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Le Monnier, Firenze: 1972, pag. 205.

un quadro che ne prescindesse e non fosse quello di una natura pensata come un tutto coerentemente organizzato. Di una tale idea di natura dovrà pertanto esserci garante e veicolo il principio di cui, per determinarle, abbiamo bisogno: di un significato della parola "natura" che non potrà esaurirsi in quello ad essa garantito da principi di intelligenza (le categorie dell'intelletto) funzionali all'idea di una sua unità formale, ma inidonei ad articolarla in una pluralità di eventi formalmente distinti. Su questo limite di fondo di principi di intelligenza come quelli da lui stesso teorizzati nell'Analitica della prima Critica, Kant insiste là dove, nella terza Critica, denuncia la loro incapacità di promuovere un approccio alla natura che al modo di un tutto sappia costantemente prospettarcela:

Infatti, si può ben pensare che, nonostante tutta l'uniformità delle cose della natura secondo le leggi universali, senza di cui la forma di una conoscenza d'esperienza in generale non avrebbe affatto luogo, la diversità specifica delle leggi empiriche della natura, insieme ai suoi effetti, potrebbe tuttavia essere così grande che per il nostro intelletto sarebbe impossibile scoprire nella natura un ordine che esso possa cogliere, suddividere i suoi prodotti in generi e specie allo scopo di adoperare i principi atti a spiegarne e intenderne uno anche per spiegarne e comprenderne un altro, e con un materiale per noi così confuso (propriamente, solo infinitamente molteplice, non adeguato alla nostra capacità di cogliere qualcosa) fare un'esperienza interconnessa.¹⁰⁹

Dove trovare un principio che alla natura ci consenta di pensare

109 *KU* p. 111.

non unicamente come un'unica cornice di quanto accade, ma come a un tutto in ragione e in vista del quale accade? La risposta a questa domanda Kant se la trova davanti nel momento in cui, indagando sulla possibilità rappresentata dalla capacità di giudizio di cui diamo prova, ne scopre l'originario fondamento riflessivo e la riconduce al costante esercizio di un principio di finalità identificabile con quello di cui mostra di aver bisogno ogni ricerca di leggi particolari non inferibili da altre, più generali, in cui si inscrivono:

Siccome le leggi universali della natura hanno il loro fondamento nel nostro intelletto, che prescrive alla natura (sebbene solo secondo il concetto universale di essa come natura), le leggi empiriche particolari, riguardo a ciò che in esse è lasciato indeterminato da quelle altre, devono venire considerate secondo un'unità siffatta, come se l'avesse data anche in questo caso un intelletto (sia pure non il nostro) in funzione della nostra facoltà conoscitiva, per rendere possibile un sistema dell'esperienza secondo leggi particolari della natura. Ma non nel senso che in questo modo un tale intelletto andrebbe ammesso veramente (infatti, è solo alla capacità di giudizio riflettente che questa idea serve come principio, per riflettere, non per determinare); invece, così facendo, questa facoltà dà una legge solo a se stessa, non alla natura.

Ma siccome il concetto di un oggetto, in quanto contiene anche il fondamento della realtà effettiva di tale oggetto, si chiama fine (*Zweck*), e l'accordo di una cosa con quella costituzione delle cose che è possibile solo secondo fini si chiama finalità della loro forma, allora il principio della capacità di giudizio riguardo alla forma delle cose della natura sotto leggi empiriche in generale è la finalità della natura (*Zweckmassigkeit der Natur*) nella sua molteplicità. Vale a dire, la natura

viene rappresentata con questo concetto come se (*als ob*) un intelletto contenesse il fondamento dell'unità del molteplice delle sue leggi empiriche.¹¹⁰

Giudicare significa far valere nelle forme che si rivelano con esso volta a volta congruenti, il principio che ogni dato della nostra esperienza deve potersi inscrivere in un ordine complessivo che di un senso di ognuno possa risultare garante. Come ancora più esplicitamente si dirà nel §59, un principio come questo permette di riflettere in maniera analogica sulla forma delle singole leggi empiriche considerandone l'intrinseca finalità. Il concetto di "finalità formale della natura" (*Zweckmassigkeit der Natur*) trova la propria origine a priori esclusivamente nella facoltà di giudicare e si esprime analogicamente in massime che sono poste a fondamento dell'investigazione della natura nella sua ineliminabile molteplicità (*la lex parsimoniae, la lex continui in natura, Principia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*) e nelle quali la legge della specificazione della natura trova la sua coerente articolazione.¹¹¹ La finalità ricercata nella natura permette non solo un "riscontro" con il mondo e i suoi fenomeni, ma anche un "incontro", un naturale convergere della forma di questi fenomeni con le forme del nostro intelletto. Questa convergenza tra rappresentazione dell'oggetto e facoltà che permettono tale rappresentazione trasmuta l'essenza del fenomeno in "evento". Questa finalità formale, messa in luce

¹¹⁰ *KU* p. 97.

¹¹¹ *Ivi*, pp. 182 (33–35) e 186 (41).

dalla rappresentazione dell'oggetto estetico, dona la sensazione di sentirsi "riguardati" dalla natura, di poter rispecchiare nella natura quelle forme conoscitive che sono alla base della nostra conoscenza, realizzando una concordanza del tutto contingente per il nostro Intelletto e che, proprio per questa sua gratuità di naturale convergenza, è in grado di suscitare un "piacere ben avvertibile":

Di fatto, mentre non riscontriamo, né possiamo riscontrare, in noi il minimo effetto sul sentimento del piacere per il fatto che le percezioni convengono con le leggi secondo concetti universali della natura, cioè secondo le categorie (in ciò l'intelletto procede infatti necessariamente secondo la sua natura, senza perseguire alcun intento), per converso la scoperta della possibilità di unificare due o più leggi empiriche della natura, eterogenee, sotto un solo principio che le comprende entrambe, è il fondamento di un piacere ben avvertibile, anzi, spesso di ammirazione, perfino di una ammirazione tale che non cessa anche quando l'oggetto della medesima ci è sufficientemente noto.¹¹²

3.2.1. Finalità soggettiva e natura

La riflessione intorno la legge della specificazione della natura¹¹³ si sviluppa principalmente nei paragrafi IV–VI dell'Introduzione alla *KU*, all'interno di un contesto di riflessione teoretico-epistemologico, ed è l'espressione compiuta del principio della finalità della Facoltà di giudizio (*Zweckmässigkeit*). Tale finalità assurge nell'introduzione alla *KU* a *principio regolativo della*

112 Ivi, pag. 186 (43) e seguenti; corsivi miei.

113 Ivi, pp. 182 (33–35) e 186 (41).

facoltà di conoscere, per poi divenire punto di snodo della riflessione kantiana sia in sede estetica che teleologica, principalmente nel paragrafo VIII. Infatti, come è noto, Kant articola la *KU* in due parti: la Critica del Giudizio estetico e quella del Giudizio teleologico. A giustificare tale demarcazione concorre principalmente il modo in cui la forma di finalità soggetta ad analisi si articola con le altre facoltà conoscitive. Nell'Introduzione sono illustrati in maniera sintetica queste due diverse espressioni del principio di finalità: la prima, finalità di tipo soggettivo per via del sentimento di piacere e dispiacere, è generata dal giudizio riflettente estetico, la seconda, finalità oggettiva della natura in cui tramite una riflessione "logica" in cui sono coinvolti la Ragione e l'Intelletto, è messa in opera dal Giudizio teleologico:

Qui si fonda la suddivisione della critica della capacità di giudizio in critica di quella estetica e quella teleologica, intendendo, con la prima, la facoltà di valutare la finalità formale (altrimenti detta, anche, soggettiva) mediante il sentimento del piacere e del dispiacere e, con la seconda, quella di valutare la finalità reale (oggettiva) della natura mediante intelletto e ragione.¹¹⁴

Al di là delle formule definitorie, l'individuazione e la distinzione di due forme diverse di finalità alla base del giudizio riflettente estetico e teleologico non è lineare all'interno delle pagine della *KU*¹¹⁵. Ad esempio, nella finalità soggettiva del giudizio riflettente

¹¹⁴ *KU* p. 131

¹¹⁵ Del tutto particolare è poi il giudizio estetico sul sublime (*KU* pp. 257-352) in

estetico, non è chiaro se a dover essere riconosciuta come "finale" (*zweckmässig*) è la relazione tra il soggetto e l'oggetto contemplato oppure se lo è, in senso proprio, solo quella tra le facoltà conoscitive di una soggettività chiamata in causa dall'oggetto conosciuto. Il testo kantiano dà adito a varie interpretazioni che sono probabilmente sintomo di difficoltà nel differenziare tra le varie forme di "finalità", e fanno supporre che si tratti di un unico principio di finalità, declinato in modi diversi a seconda dei casi. Nel descrivere la bellezza naturale, Kant argomenta:

la bellezza della natura (quella indipendente) comporta una finalità nella sua forma, per cui l'oggetto sembra per così dire essere predeterminato per la nostra capacità di giudizio, e costituisce così di per sé un oggetto di compiacimento;¹¹⁶

Nell' Introduzione all'opera asserisce che

[...] siccome questa concordanza dell'oggetto con la facoltà del soggetto è contingente, essa ha come effetto la rappresentazione di una finalità di quello riguardo alle facoltà conoscitive del soggetto.¹¹⁷

Sulla base di quanto affermato in questi passaggi, è lecito ascrivere all'oggetto rappresentato mediante le nostre facoltà conoscitive una

cui ad essere principio generatore è una finalità rovesciata, una contro-finalità delle nostre forme conoscitive appartenenti ad essere finiti rispetto all'infinità e alla potenza della natura.

116 *KU* p.259

117 *Ivi.* p.123

“forma della finalità”, percepita, tuttavia, sempre senza un “fine” a cui oggettivamente tenda:

La bellezza è la forma della *finalità* (*Zweckmassigkeit*) di un oggetto in quanto essa vi viene percepita *senza la rappresentazione di un fine* (*ohne Vorstellung eines Zwecks*).¹¹⁸

In altre parti dell'opera Kant, invece, mette l'accento su una finalità, interna al soggetto, che consiste in un rapporto tra le varie facoltà trascendentali coinvolte nel processo conoscitivo:

La proprietà della natura per cui essa contiene per noi l'occasione di percepire la finalità interna nel rapporto delle nostre capacità d'animo nella valutazione di certi suoi prodotti, e anzi una finalità tale che deve venir dichiarata necessaria e universalmente valida in base a un fondamento soprattutto sensibile, non può essere un *fine naturale* (*Naturzweick*), o piuttosto non può essere valutato come tale da parte nostra, perchè altrimenti il giudizio che ne verrebbe determinato avrebbe a fondamento l'eteronomia e non l'autonomia, non sarebbe libero, come invece conviene a un giudizio di gusto.¹¹⁹

Tale finalità compiutamente soggettiva, si innesta con il “libero gioco” delle facoltà conoscitive, movimento interno all'animo causato dalla rappresentazione di un “oggetto estetico”:

Infatti, in una tale valutazione non conta cos'è la natura e nemmeno che cosa

¹¹⁸ Ivi. p. 234

¹¹⁹ *KU* pp. 539-541.

essa sia per noi come fine, ma come noi la cogliamo. Sarebbe sempre una finalità oggettiva della natura se essa avesse plasmato le sue forme per il nostro compiacimento, e non una finalità soggettiva, che riposerebbe nel gioco dell'immaginazione nella sua libertà, dove si tratta del favore con cui noi cogliamo la natura, non di un favore che essa ci dimostra.¹²⁰

Il sentimento di piacere, che deriva dalla valutazione finalistica del giudizio riflettente senza che vi sia un pre-determinato concetto denotativo dell'oggetto in questione e senza che possa esservi quindi un fine determinato, è comunque ritenuto universale, ovvero si presuppone la sua universale valenza per tutti i soggetti che ipoteticamente possono farne esperienza:

Pertanto, non può essere altro che la finalità soggettiva (*subjektive Zweckmassigkeit*) nella rappresentazione di un oggetto, senza alcun fine (né oggettivo né soggettivo), dunque la mera forma della finalità nella rappresentazione per cui un oggetto ci è dato (*gegeben*), in quanto di essa siamo consapevoli, a costituire il compiacimento che noi, senza concetto, valutiamo comunicabile universalmente, e dunque il fondamento di determinazione (*Bestimmungsgrund*) del giudizio di gusto.¹²¹

Il *sentimento di piacere universale* suscitato in noi dalla rappresentazione di un oggetto, senza che vi sia un concetto determinante tale sentimento, rende tale sentimento *universalmente comunicabile*. Da questi passi sembra di poter

120 Ivi. p. 539.

121 Ivi p. 197.

evincere che questa stessa universale comunicabilità sia la causa determinante (*Bestimmungsgrund*) del giudizio di gusto¹²². Questo sentimento di piacere è indice dell'inclinazione del complesso sistema della ragione umana ad *accogliere* i fenomeni in maniera *favorevole* alle proprie capacità, inscrivendole nella prospettiva, ad esse congeniale, di un ordine reale a cui ciascuno possa concorrere e non unicamente di una unità formale a cui debba sottostare. Una tale prospettiva è precisamente quella in cui diventa possibile una epigenesi delle forme in cui ci è consentito rappresentarci: un loro prodursi in ragione di un obiettivo che è unicamente quello di tenerla aperta. Ma rappresentarsi in forme il cui presupposto sistematico è l'idea di un ordinamento non occasionale del tutto significa far valere il principio di una finalità a cui starebbero in ogni momento rispondendo. Significa farlo valere immediatamente quale immanente principio di un giudicare che non potrebbe in nessun caso prescindere e, dunque, senza dover presupporre alcun fine da cui sia possibile derivarlo e alla cui ammissione il suo esercizio debba essere pertanto subordinato. Un fine siffatto potrebbe essere soltanto uno *Endzweck*: un fine in grado di offrirci una definizione conclusiva dello stato di cose che chiamiamo "natura" e, con essa una rappresentazione esaustiva dell'ordine che dovrebbe convenirle. Dal riconoscimento di un fine siffatto così come

122 Kant è ancora all'accordo reciproco delle facoltà conoscitive la *comunicabilità* dei giudizi di gusto. Basandosi essa sul gioco di facoltà trascendentali, per definizione quindi comuni a tutti gli essere razionali.

dall'imposizione di qualsivoglia altro che al suo conseguimento debba ritenersi necessario può e deve prescindere l'approccio finalistico di alcuna facoltà (la *Urteilkraft*) che ci abilita a giudicare, ed apprezzare ciò che accade, a riconoscervi una legalità che non è soltanto quella di leggi da rispettare, ma anche quella di relazioni e, con esse, di condizioni di senso da promuovere. L'approccio finalistico di una tale facoltà risponde a una logica immanente e ne garantisce l'autonomia funzionale rispetto a ogni altra, poichè il principio secondo cui giudichiamo non si fonda nè su un concetto dell'intelletto nè su una idea della ragione, ma su una maniera di essere che le modalità di costituzione degli uni e delle altre ci obbligano a riconoscere preliminare e di cui gli uni e le altre, concetti dell'intelletto e idee della ragione, non potrebbero offrirci se non interpretazioni parziali.

Una tale primarietà del principio secondo cui giudichiamo diventa evidente nei cosiddetti "giudizi di gusto", dove fa venire in primo piano un "gioco delle facoltà conoscitive" non altrimenti pensabile se non come trasversale rispetto alle modalità di esercizio di ciascuna nei contrapposti domini della natura e della libertà:

Il concetto proprio della capacità di giudizio, di una finalità della natura rientra ancora nei concetti della natura, ma solo come principio regolativo ella facoltà conoscitiva; sebbene il giudizio estetico su certi oggetti (della natura o dell'arte), giudizio che occasiona quel concetto, sia un principio costitutivo riguardo al sentimento del piacere o dispiacere. La spontaneità nel gioco delle facoltà

conoscitive, la cui concordanza contiene il fondamento di questo piacere, rende il concetto menzionato idoneo a mediare la connessione dei domini del concetto della natura e del concetto della libertà nelle sue conseguenze, promuovendo al contempo la ricettività dell'animo per il sentimento morale.¹²³

La trasversalità testimoniata dai giudizi di gusto autorizza a pensare che quella contrapposizione rifletta in maniere unilaterali di considerare l'umana soggettività, i cui fondamenti autologici non andrebbero pertanto cercati nell'appartenenza all'uno o all'altro di domini diversi, ma in un modo originariamente complesso di coniugarli. In questa direzione, alla scoperta di una maniera d'essere dell'umana soggettività prioritaria rispetto a quelle sue manifestazioni unilaterali che troviamo testimoniate nelle modalità di esercizio dell'una e dell'altra facoltà quando in una prospettiva sistematica non si arrivi a ripensarle, Kant procede nella sua ultima Critica.

Accade così di scoprire che la libera spontaneità di cui è espressione il gioco delle facoltà conoscitive non è quella illustrata nella seconda Critica, dove appariva volta a un fine etico-pratico a cui può dare accesso solo la legge morale, bensì una forma di libertà particolare a cui si ha accesso già nella dimensione "sensibile" della nostra esperienza. Nella conoscenza teoretica, l'immaginazione (*Bildungskraft*) è al servizio dell'intelletto (schematizza nel tempo i concetti puri garantendone l'applicazione

123 *KU* p. 141

al molteplice sensibile dell'intuizione), nell'esperienza estetica, invece, è essa stessa che, per prima, *mobilita* l'intelletto in un rapporto di reciproco coinvolgimento, in una interazione di libero gioco spontaneo che, come tale, non è pre-determinato da un concetto preciso di natura intellettuale o razionale. Questa *epigenesi di forme di relazione tra le facoltà* è possibile grazie allo spazio di libertà aperto alle altre dalla suprema delle facoltà umane (la Ragione) e rimanda, così come il piacere estetico di un giudizio riflettente puro, alla condizione di un soggetto che, cessando di identificarsi con ciò che diventa nell'esercizio esclusivo dell'una o dell'altra delle funzioni che è chiamato ad assolvere, pervenga a un'esperienza di sè mediata non dall'obbligo di stabilire le condizioni in cui qualcosa ritenersi dato e da quello di tenere condotte moralmente meritevoli, ma da un libero interagire di poteri di cui dispone (il cosiddetto "libero gioco delle facoltà") e da un rapporto con la realtà fenomenica di cui è partecipe segnato da una modalità di partecipazione che primaria è arrivato a riconoscere e che non gli è consentito recuperare se non quale esperienza di un orizzonte a cui ogni altra rinvia e che solo l'esercizio sistematico di ogni altra gli consente di mantenere.

L'epigenesi di una finalità come quella che la nostra capacità di giudicare trova disponibile in sè stesa quale principio è possibile grazie allo spazio di libertà aperto, tra le varie necessità di ordine teoretico e pratico, da una ragione che di un proprio progetto con

cui le trascende ci obbliga a considerale mezzi. Ad esso, allo spazio di libertà che il nostro ragionare e ragionarne ci garantisce la nostra intelligenza rappresentativa (Intelletto) e la nostra immaginazione devono in ultima istanza quella possibilità di un libero interagire da cui discende quella di un piacere libero da ogni condizionamento. Del peculiare modo di interagire delle facoltà in esso coinvolte può esserci ancora una volta testimone esemplare il giudizio estetico: un giudizio in cui è possibile ritrovare, distinte e tuttavia l'una nell'altra inscritta, una dimensione che non è improprio definire epistemica (che coincide con l'universalità del sentimento da esso generato) e una dimensione che non è improprio definire etica (da cui trae la possibilità di riferirsi a una dimensione libera da condizionamenti. La prima garantisce quella universalità e necessità che la rendono comunicabile. La seconda garantisce la stessa universalità e necessità, ma in chiave di etos comune. Entrambe, quindi, richiamano la facoltà della Ragione nel suo aspetto regolativo e di garante dell'incondizionatezza dell'essere umano rispetto al tessuto fenomenico del mondo. Nel §57 Kant chiarisce, in un passo molto denso, la complessa interazione tra le facoltà coinvolte nel giudizio riflettente puro (estetico), mostrando in maniera esplicita come il ruolo epigenetico della ragione sia fondamentale quale *condizione di possibilità* dell'esplicarsi della Facoltà di giudizio:

[...] non c'è dubbio che nel giudizio di gusto è contenuto un più ampio riferimento della rappresentazione dell'oggetto (e al contempo del soggetto): su questo fondiamo un'estensione di tale specie di giudizi come necessari per ciascuno, alla quale specie di giudizi deve pertanto stare necessariamente a fondamento un concetto, ma un concetto che non può essere affatto determinato mediante intuizione, col quale non si può conoscere niente, e che dunque non può nemmeno addurre prove per il giudizio di gusto. Ma un concetto siffatto è un mero concetto puro della ragione: quello del soprasensibile che sta a fondamento dell'oggetto (e anche del soggetto giudicante) come oggetto dei sensi, e dunque come fenomeno. Infatti, se non si assumesse un tale riferimento, la pretesa del giudizio di gusto alla validità universale non potrebbe essere salvata; se il concetto su cui si fonda non fosse altro che un mero concetto confuso dell'intelletto, quello, mettiamo, della perfezione, al quale si potrebbe far corrispondere l'intuizione sensibile del bello, allora sarebbe quanto meno possibile, in sé, fondare il giudizio di gusto su prove, il che contraddice alla tesi. Ma ecco che ogni contraddizione scompare se dico che il giudizio di gusto si fonda su un concetto (di un fondamento in generale della finalità soggettiva della natura per la capacità di giudizio) a partire dal quale non si può però conoscere e dimostrare niente relativamente all'oggetto, perchè tale concetto è in sé indeterminato e inservibile per la conoscenza, e tuttavia mediante esso il giudizio acquista al contempo validità per ciascuno (ma in ognuno al modo di un giudizio singolare che accompagna immediatamente l'intuizione): infatti, il fondamento di determinazione del giudizio sta forse nel concetto di ciò che può venire considerato come il sostrato soprasensibile dell'umanità.¹²⁴

In questo passo cogliamo un duplice movimento argomentativo che rappresenta le due direzioni speculari, apparentemente opposte e in realtà complementari, dell'indagine critica sulle condizioni che ci

¹²⁴ *KU* pp. 511-513.

rendono capaci di giudicare: l'una volta ad affermare e dimostrare l'indipendenza del giudizio riflettente puro (generatore del giudizio estetico) da ogni interesse e da ogni condizione determinante; l'altra volta a sottolineare l'intrinseco rapporto tra la Facoltà di giudicare e le altre facoltà, soprattutto la Ragione, in un contesto di *unità sistematica di tutte le forme di conoscenza umana*, che la Ragione rende possibile tramite l'epigenesi delle sue stesse forme. In questo contesto argomentativo Kant riesce a dare legittimità ad una concezione della natura in termini teleologici, in cui il finalismo ha sempre un riferimento nella Ragione, intesa come organismo epigenetico la cui struttura finalistica, sempre mediata dal e nel riferimento alle nostre facoltà conoscitive, trova riscontro in quella dei nessi interni agli esseri viventi del mondo fenomenico e naturale:

Sebbene il nostro concetto di una finalità soggettiva della natura nelle sue forme empiriche non sia affatto un concetto dell'oggetto, ma solo un principio della capacità di giudizio per procurarsi concetti in questa stragande molteplicità della natura (per potervisi orientare), tuttavia noi qui le attribuiamo quasi una considerazione per la nostra facoltà conoscitiva secondo l'analogia di un fine; e così possiamo considerare la *bellezza della natura* (*Naturschönheit*) come *esibizione* (*Darstellung*) del concetto della finalità formale (solo soggettiva) e i fini naturali (*Naturzweck*) come esibizione del concetto di una finalità reale (oggettiva), valutando la prima mediante il gusto (in modo estetico, tramite il sentimento del piacere) e l'altra mediante intelletto e ragione (in modo logico,

secondo concetti).¹²⁵

Realizza così un movimento di riconciliazione delle due dimensioni dell'essere umano, creatura del mondo sensibile, ma al contempo partecipe di una dimensione di libertà noumenica. Questa riconciliazione avviene tramite una riflessione finalistica che tenta di ricondurre ciò che di contingente sfugge alla completa denotazione concettuale dell'intelletto all'interno di un orizzonte di senso più ampio e tuttavia mai definitivo. Nella realizzazione di questo compito la Facoltà di giudizio è sempre tesa nell'orizzonte della Ragione, con la quale però non va confusa, essendo l'una il risolto necessario, ma speculare, dell'altra. Il giudizio riflettente puro, che ci permette di vedere nella rappresentazione di un oggetto l' *esibizione (Darstellung) del concetto di una finalità formale (solo soggettiva)* è quindi un indizio¹²⁶, ma non una prova del fine ultimo (*Endzweck*) riconoscibile nel progetto a cui l'umano ragionare si scopre votato e in funzione del quale quel potere autotetico che abbiamo imparato a chiamare "ragione" ha generato e mai cesserà di generare condizioni di intelligenza con cui ci siamo trovati a identificarlo e che della nostra ragionevolezza diventano

¹²⁵ Ivi pp. 129-131

¹²⁶ Su questi temi mi permetto di rimandare a:

A. Model, *Der Geschmack als teleologisches Urteil bei Kant*, in *Kants Ästhetik*, cit., pp. 53–65.

M. Pauen, *Teleologie und Geschichte in der Kritik der Urteilskraft*, in H. F. Klemme et al. (hrsg. von), *Aufklärung und Interpretation: Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis; Tagung aus Anlass des 60. Geburtstags von Reinhard Brandt*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999, pp. 197–215.

strumento.

3.3. Sull'autonomia della Facoltà di giudizio nel suo rapporto col sistema della Ragione

Nei momenti cruciali all'interno della prima Critica in cui Kant cita esplicitamente o implicitamente la facoltà di giudicare non è mai emerso e non è mai stato chiarito il ruolo sistematico di questa facoltà chiarendone il principio. Questo è accaduto, secondo la nostra linea interpretativa, perchè Kant non aveva ancora compiutamente preso atto della natura epigenetica, autopoietica e riflessiva del complesso sistema delle facoltà che costituiscono l'umana Ragione. Infatti, in una prospettiva intellettualistica che favoriva una concezione meccanicistica della ragione umana, ma viene ragione di supporre che la nostra capacità di giudicare sia una possibilità non sufficientemente chiarita dalla scoperta di una struttura concettuale implicita in quelle, tra le sue condizioni formali, in cui un giudizio quale che sia diventa formulabile. Nel contesto di una concezione dell'apriori istituzionalmente (metodologicamente) predisposta a identificarlo con una struttura della nostra intelligenza già sempre concettualmente operante, ovvero, già sempre operante come una modalità autoctona e autosufficiente di formazione dei concetti attraverso cui giudichiamo, non vi era spazio per una concezione della *Urteilkraft*

quale facoltà dotata di un proprio principio e fondata pertanto su una propria logica. Ma la prospettiva intellettualistica e meccanicistica prevalente nella prima Critica, non è mai stata l'unica da cui Kant è stato tentato, nè avrebbe potuto esserlo, stante la sua incompatibilità con un'idea di ragione più volte ribadita e mai abbandonata: con l'idea di un organismo che, come ogni altro, come quelli che "naturali" siamo soliti definire, non potremmo trattare alla stregua di un meccanismo se non privandolo di prerogative e tratti distintivi che Kant stesso ha voluto riassumere nell'idea di una epigenesi delle sue forme, cioè di una loro genesi in ragione di necessità che siamo tenuti a riconoscere sue proprie e tali da identificarlo, così che l'epigenesi di cui è protagonista merita di essere considerata la forma più radicale e coerente di autopoiesi, ma al tempo stesso pensabili solo quali necessità di cui una ragione così concepita si trova ad essere interprete in quanto principio di organizzazione complessiva dell'organismo con cui la identifichiamo.

Proprio questa è la chiave per capire le difficoltà che la rappresentazione della ragione quale epigenetico e autotetico organismo ha incontrato nella prospettiva intellettualistica della prima Critica e la funzione redimente rispetto ad esse assolta dall'ultima delle tre Critiche. Quelle difficoltà nasceranno dall'impossibilità di pensare le diverse facoltà come un sistema di poteri paritetici quando e finchè a partire da una sola di esse le

condizioni di esercizio delle altre risultano determinate. Quale sistema di poteri paritetici, nel senso di posti tutti insieme in ragione di una collaborazione da tutti richiesta, il sistema delle facoltà raccolte sotto il titolo complessivo di "ragione" diventa pensabile solo nella prospettiva non più intellettualistica e addirittura (volendo forzare un po' i termini) metateorica, perchè stabilita assumendo quale principio non più una delle funzioni che un esercizio sistematico delle diverse facoltà è chiamato ad adempiere, ma un principio d'esperienza che a un loro esercizio sistematico ci obbliga e che a una loro costante ristrutturazione nell'ottica di un loro esercizio siffatto e, dunque, a partire di una condizione d'intelligenza che quale principio di una loro organizzazione sistematica possa valere, ci impegna. È perfino superfluo precisare che principio di una loro organizzazione sistematica può essere sola la ragione in quella sua accezione più propria e meno lata che sull'originaria essenza progettuale del nostro ragionare s'appunta e quale principio di un uso mirato e coordinato di ogni nostro potere cognitivo e pratico che la prospetta. A questo primato della ragione quale principio di un uso mirato e coordinato dell'insieme delle nostre facoltà ci rimanda e predispone la grande scoperta dell'ultima Critica: l'assunzione, quale condizione primaria di ogni esperienza possibile, del principio di finalità implicito in ogni nostro riflessivo giudicare.

3.4. Ragione e Facoltà di giudizio, facoltà speculari e simmetriche.

Ragione e Facoltà di giudizio hanno usi e funzioni molto simili, se non addirittura identici, nel loro operare ipotetico, regolativo¹²⁷ e riflettente. Questo è dovuto alla posizione che globalmente occupano all'interno del sistema delle umane facoltà conoscitive descrittoci da Kant nelle sue opere. Ambedue le facoltà, infatti, operano *mediante* un uso strumentale dell'Intelletto con il quale sono in un rapporto di originaria *mediazione*. La Ragione, nel suo uso ipotetico, così come la Facoltà del giudizio, nel suo uso riflettente, determinano le funzioni dell'Intelletto tramite la *riflessione finalistica*. Ricercano, mediante un procedimento che va dal particolare all'universale, dal contingente al necessario, il senso fenomenologico del dato che l'Intelletto ha offerto loro mediante l'uso strumentale e costitutivo delle categorie. Entrambe sono espressioni della *riflessività* che permea l'umana esperienza, essendo facoltà che si costituiscono nell'*autoriflessione*. Questi aspetti coincidenti delle due diverse facoltà, erano spesso ancora indistinti nella KrV, come ad esempio in questi passi:

Se la ragione è la facoltà di derivare il particolare dall'universale, si possono verificare due casi. O l'universale è di già in se certo e dato, nel qual caso esso non richiede altro che il giudizio in vista della sussunzione, sicché il particolare è

127 KrV A647/B675; KU pp. 93-95

con ciò necessariamente determinato; è questo è l'uso apodittico della ragione. O l'universale è assunto solo problematicamente, quale semplice idea; in questo caso il particolare è certo, ma l'universalità della regola concernente la conseguenza è un problema; e allora si cerca se molti casi particolari, che sono tutti certi, derivano dalla regola e, se risulta che tutti i casi adducibili seguono da essa, se ne inferisce l'universalità della regola estendendola a tutti i casi, anche non dati. Questo è l'uso ipotetico della ragione.¹²⁸

Nel passo appena citato è evidente l'identità funzionale della Ragione con le prerogative della Facoltà di giudizio, esposte nella *KU*, nella distinzione tra Giudizio determinante e Giudizio riflettente:

Il Giudizio in generale è la facoltà di pensare il particolare in quanto contenuto nell'universale. Se l'universale (la regola, il principio, la legge) è dato, il Giudizio che sussume sotto questo il particolare [...] è determinante. Se invece è dato soltanto il particolare, ed il Giudizio deve trovargli l'universale, allora esso è meramente riflettente.¹²⁹

È chiaro da questi passi come all'uso apodittico della Ragione corrisponda l'uso determinante della Facoltà di giudizio, così come all'uso ipotetico corrisponde il Giudizio riflettente. Già nelle due precedenti Critiche, ad una lettura attenta, il ruolo della Facoltà di giudizio è emerso più volte, affiancato, a seconda dei casi, all'uso dell'Intelletto, della Ragione, ma anche della sensibilità e

128 *KrV* A647/B675

129 *KU* pp. 93-95

dell'immaginazione. Nella *KrV* sono espliciti i richiami al "Giudizio" nell'Analitica trascendentale dei principi dell'intelletto, nell'Anfibolia, nella Dialettica e nell'Architettonica mentre nella *KpV* nella Tipica del giudizio pratico vi è una vera e propria descrizione dell'uso a fini pratici della Facoltà in questione, secondo quanto abbiamo avuto modo di illustrare nel precedente capitolo di questo lavoro. Oltre che questi passi, dove il richiamo alla Facoltà del giudizio è esplicito, riteniamo di dover richiamare l'attenzione sulle affinità altrettanto importanti, ma non esplicite, tra l'Appendice alla dialettica trascendentale, dove viene presentato l'uso regolativo delle Idee della Ragione, e la trattazione tematica della *Urteilkraft* fatta nella *KU*.

Nell'Appendice alla Dialettica trascendentale, Kant presenta le Idee delle Ragione nel solo uso epistemologico, fondato trascendentalmente, che esse possano avere, l'uso regolativo. Sue massime sono detti gli assunti con cui la Ragione, nella sua riflessione *autotetica*, può "identificarsi". Tale "identificazione" non è di tipo intellettualistico, ovvero di mera riconduzione di un particolare verso un universale, di una singola regola particolare verso una regola universale, bensì è una *identificazione* con delle Idee nel loro uso *regolativo*, le quali permettono alla Ragione di essere nel suo insieme il "metodo regolativo", la riflessione epigenetica, capace di condurci alla scoperta di ogni altra regola di comprensione e determinazione del reale. La Ragione, con la sua

capacità *autotetica*, da cui discende lo sviluppo epigenetico delle sue forme, propone un metodo non *tetico*, bensì *euristico* di sviluppo delle forme di comprensione del reale.

Le idee che Kant presenta nell'Appendice sono, come accennato, le massime della Ragione in ambito epistemologico: Omogeneità, Specificazione e Affinità. Queste, citando Kant, si esplicano come segue: il principio dell'omogeneità suggerisce che "nel molteplice di una esperienza possibile è necessariamente presupposta una omogeneità (benché a priori non ne possiamo determinare il grado), perché senza di essa non sarebbero possibili concetti empirici, né quindi una esperienza"; il principio della specificazione "impone all'intelletto di cercare sotto ogni specie che ci viene innanzi, un certo numero di sottospecie, e per ogni differenza un certo numero di differenze minori"; il principio dell'affinità o della continuità delle forme nella natura «riunisce queste due, prescrivendo, insieme con la suprema molteplicità, anche l'omogeneità per un passaggio graduale da una specie all'altra»¹³⁰. È importante sottolineare come Kant assuma queste massime della Ragione quale base per qualsiasi esperienza, fondando su di esse la possibilità stessa dell'esistenza dei concetti empirici e quindi di qualsiasi "evento" conoscitivo. Ciò che la Ragione ci rende possibile incontrare non è infatti un "fenomeno", come avviene con l'opera dell'Intelletto, ma è un "evento" a cui noi dobbiamo poter

130 *KrV* A657/B685 – A659/687

ricondere un "senso". Come Kant esplicitamente dichiara, un tale orientamento euristico è necessario nella e per la costruzione di ogni sapere che alla dignità sistematica di una scienza ambisca:

Nessuno potrà mai tentare di costruire una scienza senza porre a suo fondamento un'idea.¹³¹

I sistemi scientifici sono costruzioni che riflettono la natura della suprema tra le umane facoltà: costruzioni che, quali organismi, "crescono" e si "sviluppano" grazie al ruolo epigenetico della Ragione. Su quest'ultimo, con riguardo sempre alle sue implicazioni epistemologiche, Kant insiste negli stessi passi dell'Architettura della Ragione pura:

I sistemi hanno tutta l'apparenza di formarsi per generatio aequivoca, come i vermi, dalla semplice riunione di concetti posti assieme, in un primo tempo in modo inadeguato, e poi perfettamente; e ciò benchè avessero il loro schema, come un germe originario, nella ragione in sviluppo.¹³²

Non per caso, come abbiamo mostrato nel paragrafo 2.1. del presente lavoro¹³³, le ipotesi della Ragione guidano la "costruzione"

¹³¹ KrV A834/B862.

¹³² Ibidem

¹³³ Rimando ai seguenti testi per approfondire i contenuti del paragrafo:
Silvestro Marcucci, *Aspetti epistemologici e teoretici della deduzione trascendentale delle idee in Kant*, in "Physis", 1985, 1-2, pp. 127-156
Luigi Scaravelli, *Osservazioni sulla "Critica del Giudizio"*, in Opere, Firenze 1968, vol. II, p. 387
N. Kemp Smith, *A Commentary on Kant's "Critique of Pure Reason"*, Humanities Press, New York 1923, 1962, p. 547

di teorie scientifiche oltre che la “comprensione” e “possibilità” della comune esperienza. La funzione di costante mediazione riflessiva della Ragione che Kant inizia a scoprire nell'Appendice alla Dialettica trascendentale della *KrV* è la base teoretica a cui si può agganciare l'analisi Facoltà di giudizio proposta nella *KU*. Ad essa accenna in questi termini:

È triste dover riconoscere che soltanto dopo aver peregrinato a lungo sotto la guida di un'idea celata nel nostro intimo, raccogliendo rapsodicamente molte conoscenze relative ad essa, a titolo di materiale da costruzione, e componendole per lungo tempo in modo semplicemente tecnico, ci è infine possibile intravedere l'idea nella sua piena luce, e schizzare architettonicamente un tutto, in base ai fini della ragione.¹³⁴

Delle sue Idee regolative abbiamo detto come siano quei suoi prodotti epigenetici puri con cui la ragione si “identifica” e grazie ai quali funge da principio “euristico” per l'uso delle categorie dell'Intelletto. Per loro tramite determina il “fine ultimo” (*Endzweck*) dell'essere umano. Ma una deduzione oggettiva di queste idee che ci guidano nel comprendere gli “eventi” della natura non è possibile:

Di queste idee trascendentali non è propriamente possibile alcuna deduzione oggettiva, del genere di quella condotta per le categorie. Difatti esse non intrattengono alcun rapporto con un qualsiasi oggetto che possa esser dato in

134 A835/B863

modo adeguato e questo appunto perchè non si tratta che di idee. Ma una deduzione soggettiva di esse, a partire dalla natura della nostra ragione, era cosa fattibile ed è quella che è stata fatta nel presente capitolo.¹³⁵

A proposito di queste idee, protagoniste dell'identificazione della Ragione con il suo fine ultimo (*Endzweck*), troviamo nella *KU* un ulteriore approfondimento circa il loro uso in relazione alla facoltà di giudicare:

“La natura prende il più breve cammino” (*lex parsimoniae*); “essa non fa alcun salto, né nella serie dei suoi cambiamenti, né nella giustapposizione delle sue forme specificamente diverse” (*lex continui in natura*); “nella grande varietà delle sue leggi empiriche vi è l'unità sotto pochi principii” (*Principia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*); [...] Il Giudizio che, relativamente alle cose sottoposte a leggi empiriche possibili (ancora da scoprire), è soltanto riflettente, deve pensare la natura riguardo queste ultime secondo un principio della finalità per la nostra facoltà di conoscere, che è espresso nelle massime anzidette del Giudizio. [...] Il Giudizio ha in sé, dunque, anche un principio a priori della possibilità della natura, ma soltanto da un punto di vista soggettivo, col quale prescrive, non già alla natura (in quanto autonomia), ma a se stesso (eautonomia) una legge per la riflessione della natura, che si potrebbe chiamare la legge della specificazione della natura relativamente alle sue leggi empiriche: una legge, che esso conosce a priori nella natura, ma ammette, - a fine di render comprensibile all'intelletto un ordine della natura nella ripartizione che esso fa delle sue leggi universali, - quando vuol subordinare a queste la molteplicità delle sue leggi particolari. Sicché, quando si dice che la natura specifica le sue leggi universali secondo il principio di una finalità relativa alla nostra facoltà di

135 *KrV* A336/B393

conoscere, vale a dire in conformità alla funzione necessaria dell'intelletto umano, che è quella di trovare l'universale, cui dev'essere ricondotto il particolare fornito dalla percezione, e il legame nell'unità del principio per diverso (che è l'universale rispetto a ciascuna specie) non si prescrive in tal modo una legge alla natura, né se ne ricava una da essa con l'osservazione (sebbene quel principio possa essere confermato da questa). Giacchè non si tratta di un principio del Giudizio determinante, ma semplicemente di quello riflettente; si vuole soltanto, qualunque sia la disposizione delle leggi universali della natura, poter rintracciare le sue leggi empiriche mediante quel principio e le massime che ne derivano, perchè, senza ciò, noi non possiamo, con l'uso del nostro intelletto, estendere la nostra esperienza ed acquistar conoscenza.¹³⁶

Questi passi sottolineano come la Ragione operante tramite le idee regolative e la Facoltà di giudizio operante nel suo *modus* riflettente abbiano una evidente corrispondenza e simmetria funzionale. Come già accennato, vi è un'identità di status per quanto concerne l'originaria mediatezza e riflessività di queste due maniere propriamente umane di organizzare le proprie acquisizioni cognitive in vista di una loro possibile estensione, ma ancora più evidente da questi passi risulta l'identità del *modello analogico di costituzione delle loro massime della Ragione e della Facoltà di giudizio*. Il progetto epigenetico, autotetico ed euristico della Ragione si definisce analogicamente tramite:

[...] una ragione, per così dire, autosufficiente, originaria e creativa, in rapporto

136 KU 182-187

alla quale noi disponiamo ogni uso empirico della nostra ragione nella sua massima estensione...¹³⁷

Il fatto che due maniere di organizzare e produrre un'esperienza cognitiva quale che sia della cui primarietà rispetto a ogni altra per noi possibile non abbiamo più motivo di dubitare si rivelino entrambe in maniera del tutto speculare fondate su presupposti di tipo analogico ci autorizza a tentare una risposta di ordine generale a una questione che avevamo lasciato in sospeso sul finire del capitolo precedente, quando ci eravamo chiesti se non si debba infine riconoscere a un processo di autorappresentazione e autorigenerazione che dalla ragione muove la capacità di fornire alla nostra facoltà di giudicare le ipotesi a cui deve ricorrere quando, nel suo uso riflessivo, le condizioni di intelligenza di cui ha bisogno non siano disponibili al modo di schemi come tali già sempre dati. Ammettere questo vorrebbe dire riconoscere alla ragione *stricto sensu* considerata, a una ragione che unici suoi fondamenti inalienabili accettasse di considerare la propria progettuale essenza e il *telos* secondo cui la obbliga a procedere, un ruolo decisivo non solo sulle grandi opzioni a cui possiamo essere chiamati, ma anche nell'ordinario processo di formazione dei nostri concetti cosiddetti empirici. Vorrebbe dire escludere che il nostro conoscere per concetti possa godere di un rapporto con le informazioni dei sensi che non riflessivo e non mediato possa in

137 *KrV* A673/B701

qualunque momento rivelarsi e in grado avvalersi di un impiego non simbolico dei linguaggi che lo rendono possibile. I nostri dubbi circa la possibilità di servirsi delle parole o di un qualsivoglia altra tipologia di segni come semplici caratterismi troverebbero piena conferma. Non offrirgliela significherebbe, a questo punto, tradire un'idea di ragione che lo stesso Kant ci ha invitato a coltivare.

Ragionare significa far valere istanze che non traiamo da un qualche assetto innato di quella realtà immateriale, da ogni altra separata, che la nostra tradizione metafisica ci ha insegnato a chiamare prima "anima" e poi "mente", ma da un modo di fare esperienza che non potrebbe prescindere e al quale la costruzione di linguaggi che ne tengono conto ci abilita, non una volta per tutte, ma attraverso un continuo aggiornamento delle strutture concettuali di cui ci obbliga a dotarci. Le istanze di ragionevolezza che a un costante aggiornamento delle nostre strutture concettuali ci obbligano e che, ragionando, facciamo valere, trovano loro espressioni dirette in idee a proposito delle quali Kant ci ha offerto due insegnamenti di segno opposto, ma entrambi decisivi, perchè, dopo aver stabilito l'illegittimità di ogni tentativo di garantire loro quei riferimenti intuitivi diretti che dovrebbero poter coincidere con stati di cose tali da soddisfare in maniera esaustiva e definitiva ogni nostro bisogno e di rispondere in maniera altrettanto definitiva ed esaustiva ad ogni nostra domanda, ci ha avvertito anche che, diversamente da quanto egli stesso, in prima battuta, era tentato di

pensare, quelle idee che siamo tenuti a riconoscere espressioni dirette, come tali non oggettivabili, di nostre istanze di ragionevolezza, ma loro dimensione oggettiva ce l'hanno. La trovano, l'hanno già sempre trovata, in linguaggi da cui le nostre esperienze non potrebbero prescindere e che loro tessuto operativo meritano di essere considerati. In essi avviene l'ipotiposi simbolica di formazioni del pensiero che nessuna intuizione potrebbe adeguare: di condizioni di intelligenza che la nostra ragionevolezza ci rende disponibili e nel cui costante prodursi e riprodursi dobbiamo imparare a riconoscere l'unica maniera d'essere legittimamente attribuibile a quella realtà altrimenti inafferrabile, perchè in linea di principio non entificabile, che la nostra tradizione filosofica ci ha insegnato a chiamare "ragione".

BIBLIOGRAFIA

Opere di Kant

Per le opere di Kant, il riferimento è all'edizione dell'Accademia delle scienze di Berlino (*Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Reimer poi De Gruyter, Berlin poi Berlin–Leipzig: 1902 sgg) e alle seguenti traduzioni italiane:

Kant I., *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino, 1999.

Kant I., *Critica del Giudizio*, traduzione di A. Gargiulo, Laterza, Bari, 1997.

Kant I., *Critica della capacità di giudizio*, a cura di Leonardo Amoroso – Classici del pensiero, BUR, Milano, 1995.

Kant I., *Critica della ragion pratica*, traduzione di F. Capra, Laterza, Bari, 1966.

Kant I., *Critica della ragion pura*, a cura di Giovanni Gentile e Giovanni Lombardo-Radice, Laterza, Bari, 2006.

Kant I., *Critica della ragion pura*, a cura di Costantino Esposito, Bompiani, Milano, 2004.

Kant I., *Critica della ragion pura*, a cura di Pietro Chiodi, Classici del pensiero Utet, Torino, 2005.

Kant I., *La Logica*, a cura di Leonardo Amoroso, Laterza, Bari, 2004.

Kant I., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, A cura di Pantaleo Carabellese, Laterza, Bari, 1996.

Kant I., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di Norberto Bobbio, Luigi Firpo, Vittorio Mathieu, traduzione di Gioele Solari e Giovanni Vidari, Utet, Torino, 1995.

LETTERATURA SECONDARIA

Allison H. E., *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge University Press, 2001.

Allison H. E., "Ethics, Evil, and Anthropology in Kant: Remarks on Allen Wood's Kant's Ethical Thought", *Ethics*, Vol.111, No. 3 (Apr.,2001), The University of Chicago Press, Chicago, 2001, pp. 594-613.

Amoroso L., *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Guida, Napoli 1984.

Axinn S., "On Beauty as the Symbol of Morality", in *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses (Mainz 1990)*, hrsg.von G. Funke, Bonn, Bouvier, 1991, pp. 615 sgg.

Barale M., *Forme di soggettività e modelli di razionalità*, in M. Barale (a cura di), *Dimensioni della soggettività*, Edizioni ETS, Pisa, 2008, pp. 213-299.

Barale M., *Kant e il metodo della filosofia. Vol. I: Sentire e intendere*, ETS, Pisa, 1988.

- Bielefeldt** H., *Kants Symbolik. Ein Schlüssel zur kritischen Freiheitsphilosophie*, München Freiburg (Breisgau): Alber 2001
- Capozzi** M., *Kant e la logica Vol. 1*, Bibliopolis, Napoli, 2006.
- Carchia** G., *Kant e la verita dell'apparenza*, Ananke, Torino, 2006.
- Caswell** M., "Kant's Conception of the Highest Good, the Gesinnung, and the Theory of Radical Evil", *Kant Studien*, Volume 97, Giugno 2006, pp. 184-209.
- Cazeaux** C., 2004, "Kant and Metaphor in Contemporary Aesthetics", «*Kantian Review*», 8, pp. 1-37.
- Chiereghin** F., "La metafisica come scienza e esperienza del limite. Relazione simbolica e autodeterminazione pratica secondo Kant", in "Verifiche", XVII, 1988, 1-2, pp. 81-106.
- Chignell** A., "Beauty as a Symbol of Natural Systematicity", «*The British Journal of Aesthetics*», 46, 2006, n.4, pp. 406-415.
- Cozzoli** L., *Il significato della bellezza. Estetica e linguaggio in Kant*, Mucchi, Modena, 2001.
- Denis** L., "Autonomy and the Highest Good", *Kantian Review*, Volume 10, 2005, pp. 33-59.
- Engstrom** S., "The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 52, No. 4., Dec., 1992, pp. 747-780
- Esser** A. M., *Kunst als Symbol. Die Struktur ästhetischer Reflexion in Kants Theorie des Schönen*, Fink, München, 1997.
- Faggiotto** P., *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia*,

Milano, Massimo, 1989.

Faggiotto P., *La metafisica kantiana dell'analogia. Ricerche e discussioni*, Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 1996.

Ferrarin A., "Construction and Mathematical Schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition", in <<Kant-Studien>>, 1995, pp.131-174.

Ferraris M., "Kant e l'esemplarità dell'esempio", in Vattimo (a cura di), *Filosofia* 1994, Roma-Bari, 1995.

Flach, W., "Zu Kants Lehre von der symbolischen Darstellung", «Kant Studien», LXXIII, 1982, pp. 452-462.

Gasché R., "Some reflections on the notion of hypotyposis in Kant", «Argumentation», 4, 1990, n. 1, pp. 85-100.

Glenn J. D., "Kant's Theory of Symbolism", in *Knowledge and Value. Essays in Honor of Harold N. Lee*, ed. by Andrew J. Reck, The Hague 1972, pp. 13- 125.

Guyer P., "Beauty, Systematicity, and the Highest Good: Eckart Forster's Kant's Final Synthesis", *Inquiry*, Routledge, vol. 46, n.2 2003, pp.195-238.

Guyer P., *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge UP, 1997 (v. cap. 11)

Guyer P., *The Symbol of Freedom in Kant's Aesthetics*, in Parret 1998, pp. 338-355.

Guérin M., "Kant et l'ontologie analogique. Recherche sur le concept kantien de l'analogie", in "Revue de Métaphysique et de Morale", 9,

1974, pp. 516-48.

La Rocca C., *Strutture Kantiane*, ETS, Pisa, 1990.

La Rocca C., *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, ETS, Pisa, 1999.

La Rocca C., *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Genova, 2003.

Kang, Young Ahn, *Schema and Symbol. A Study in Kant's Doctrine of Schematism*, Free University Press, Amsterdam, 1985.

Kemal S., *The Practical Postulate of Freedom and Beauty as a Symbol of Morality*, in Parret 1998, pp. 356-373.

Kleingeld, P., "The Conative Character of Reason in Kant's Philosophy", in *Journal of the History of Philosophy*, 36, 1998, pp. 77-97.

Konhardt K., "Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants", *Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein*, 1979, pp.30-49.

Lamacchia A., "Sprachphilosophische Erwägungen zur Funktion von Signum und Symbolum in Kants kritischer Philosophie", in *Proceedings of the Third International Kant Congress*, ed. by Lewis White, Dodrecht, 1970.

Lamacchia A., "La "cognitio symbolica". Un problema dell'ermeneutica kantiana", in A.L., *Percorsi kantiani*, Levante, Bari, 1990, pp. 55-97.

Marcucci S., *Aspetti epistemologici della finalit  in Kant*, Le Monnier, Firenze, 1972.

Marcucci S., "Aspetti epistemologici e teoretici della deduzione trascendentale delle idee in Kant", in "Physis", 1985, 1-2, pp. 127-156.

Marcucci S., "Analogia, bellezza e moralit  nel   59 della Critica del Giudizio", in «Studi kantiani», VII, 1994, pp. 11-21.

Marty F., *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une  tude sur la notion kantienne d'analogie*, Beauchesne, Paris, 1980.

Melchiorre V., *I segni della storia, Studio su Kant*, Istituti Editoriali e poligrafici, Pisa-Roma, 1998.

Meo O., *Un'arte celata nel profondo. Gli aspetti semiotici del pensiero di Kant*, Il Melangolo, Genova, 2004, 119-164.

Menegoni F., *Finalit  e destinazione morale nella Critica del Giudizio di Kant*, Trento, 1988.

Munzel G.F., "The Beautiful is the Symbol of the Morally-Good: Kant's Philosophical Basis of Proof for the Ideas of the Morally-Good", in «Journal of the History of Philosophy», 33, 1995, pp. 301- 329.

Parret, H., 1998, (ed.), *Kants  sthetik   Kant's Aesthetics   L'esth tique de Kant*, Berlin/New York, de Gruyter.

Pillow K., "Jupiter's Eagle and the Despot's Hand Mill: Two View on Metaphor in Kant", in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», 59, 2001, pp. 193-209.

Pringe H., *Critique of the Quantum Power of Judgment. A Transcendental Foundation of Quantum Objectivity*, Berlin, de Gruyter, 2007.

Rajiva S., "Is Hypothetical Reason a Precursor to Reflective Judgment?", *Kant Studien*. Volume 97, Issue 1, Pages 114–126, ISSN (Online) 1613-1134, ISSN (Print) 0022-8877, DOI: 10.1515/KANT.2006.005, March 2006.

Recki B., *Das Schöne als Symbol der Freiheit. Zur Einheit der Vernunft in ästhetischem Selbstgefühl und praktischer Selbstbestimmung bei Kant*, in Parret 1998, pp. 368-402.

Roviello A. M., *Du Beau comme Symbole du Bien*, in Parret 1998, pp. 374-385.

Scaravelli L., *Osservazioni sulla "Critica del Giudizio"*, in *Opere*, Firenze 1968.

Simus J., "Allison on Kant's Theory of Beauty as a Symbol of Morality", «Kinesis», 2003, 30, n. 2, pp. 62-79.

Smith N. K., *A Commentary on Kant's "Critique of Pure Reason"*, Humanities Press, New York 1923, 1962.

Tarbet D.W., "The Fabric of Metaphor in Kant's *Critique of Pure Reason*", in *Journal of the History of Philosophy*, 6, pp. 257- 270, 1968.

Tomasi G., *Sul simbolo e la realtà oggettiva delle idee. Riflessioni a partire dal § 59 della Critica della capacità di giudizio*, 2005, Istituto di Filosofia Arturo Massolo Università di Urbino (sito

internet:

<http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/tomasi/tomasi2004.pdf>).

Tomberg M., *Studien zur Bedeutung des Symbolbegriffs. Platon, Aristoteles, Kant, Schelling, Cassirer, Mead, Ricoeur, Würzburg, Königshausen und Neumann*, 2001

Van Gerwen R., "On Exemplary Art as the Symbol of Morality. Making Sense of Kant's Ideal of Beauty", in *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Kant Kongresses*, Bd. 3, 553-62, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2001.

<http://www.phil.uu.nl/~rob/output/GerwenKantExemplary.pdf>